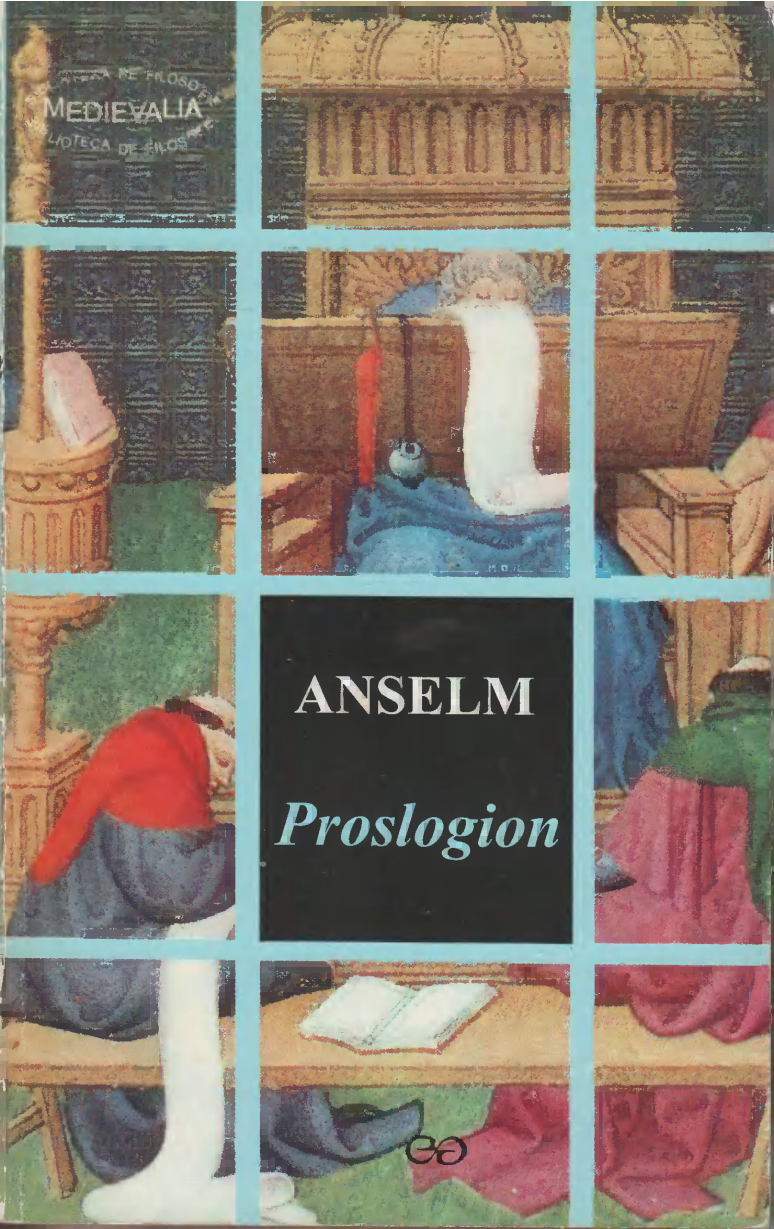
MEDIEVALIA



ANSELM

Proslogion

ANSELM

Proslogion

BIBLIOTECA DE FILOSOFIE

Medievalia

ANSELM

Proslogion

(ediţie bilingvă)

Traducere din limba latină, postfaţă şi note

de *Gh. VLĂDUŢESCU*

EDITURA ŞTIINŢIFICĂ
Bucureşti, 1997

Redactor: ELENA LAZĂR

Coperta: DANIEL NICOLESCU

© Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1997

ISBN: 973-44-0204-8

PROSLOGION

ÎNCEPUT

După ce, la rugăminţile câtorva fraţi, am scris un opuscul[1], ca model de meditaţie asupra raţiunii credinţei destinat oricărei persoane dornice, în tăcerea gândirii de sine, să afle ceea ce nu ştie şi, considerându-l o dată încheiat, ca o înlănţuire de numeroase argumente, am pornit să cercetez pentru mine dacă nu cumva este posibil un singur argument suficient demonstrării că Dumnezeu este cu adevărat, şi că este binele suprem, fără nevoie de altul, de îndată ce toate au nevoie de el pentru existenţa lor şi pentru optimitatea acesteia, şi, de asemenea, că este tot ceea ce credem despre substanţa divină.

Cum de multe ori şi cu râvnă mi-am condus mintea pe această cale, câteodată am ajuns să cred că pot să ating ceea ce cercetam, ca, alteori, să-mi pară rău că se depărtează de privirea cugetului meu şi, de aceea, disperat, am vrut să încetez să mai caut un lucru ca şi imposibil de aflat.

Dar pe cât voiam să alung acest gând, ca nu cumva să mă ia în stăpânire şi să mă împiedice să înaintez, în contra voinţei şi rezistenţei mele, a început să mă urmărească tot mai mult, până la inoportunare.

Astfel că, într-o zi, cum eram obosit de împotrivirea vehementă făcută acestei obsesii, în conflictul gândurilor mele în care disperasem mi se arată ideea pe care, în tulburarea mea, o respinsesem.

Gândind deci că fericita descoperire, dacă ar fi scrisă, ar place cititorului, am compus acest opuscul despre acest subiect, dar şi despre altele, din punctul de vedere al unei persoane care încearcă să-şi îndrepte mintea în contemplaţia lui Dumnezeu, pentru a înţelege ceea ce crede. Pentru că nici acest opuscul, nici celălalt menţionat mai sus, nu mi se par demne de a fi numite carte, nici să poarte numele unui autor, cum însă nu puteau să nu aibă un titlu, pentru cei în mâna cărora vor cădea, le-am zis, primului, *Model de meditaţie a raţiunii asupra credinţei* şi, celui de-al doilea, *Credinţa căutând intelectul*. [2]

Dar mulţi dintre cei care l-au transcris pe acesta din urmă, unul sau altul, şi mai ales Reverendul Arhiepiscop de Lyon, Hugo, legat apostolic pentru Gallia, care în autoritatea sa apostolică mi-a şi ordonat, m-au determinat să-mi înscriu numele. Iar pentru desăvârşire, am dat primului titlul *Monologion*, adică *Solilocviu*, iar celuilalt, *Proslogion*, ceea ce înseamnă *Alocuţiune*.

CAPITOLUL I

Iar acum biet om, părăseşte-ţi, un timp, ocupaţiile tale şi ascunde-ţi puţin gândurile cele mai tumultuoase. Şi respinge-ţi grijile împovărătoare, şi lasă de o parte neliniştile obositoare. Lasă-te lui Dumnezeu şi odihneşte-te, tot puţin, în el. Intră în ascunzişul minţii tale, eliberează-te de orice, în afară de Dumnezeu, şi te vei ajuta în căutarea lui, şi, închizând intrarea, cercetează-l.

Zic acum, din toată inima mea, zic lui Dumnezeu: caut faţa ta, Doamne, faţa ta o caut [1]. Doamne Dumnezeul meu, învaţă-mi, de acum, inima, şi cum să te caute şi cum să te afle. Doamne, dacă nu eşti aici, absent, unde trebuie să te caut ? Dacă eşti peste tot, de ce nu-ţi văd prezenţa ? Este de tot sigur că locuieşti într-o lumină inaccesibilă. Dar unde este această lumină inaccesibilă şi cum acced la inaccesibilitatea ei ? Cine mă va conduce şi cine mă va duce la ea, ca să te văd în ea ? Apoi, prin ce semne şi sub ce chip te voi căuta? Nu te-am văzut niciodată, Doamne Dumnezeul meu, şi nu-ţi cunosc faţa. Ce va face, PreaÎnalte Stăpâne, ce va face acest exilat care este atât de departe de tine ? Ce va face servitorul tău, chinuit de iubire pentru tine şi aruncat atât de departe de chipul tău ? Care aspiră să te vadă, şi faţa ta este atât de departe de el. Care doreşte să ajungă la tine, dar casa ta este inaccesibilă. Care vrea să te afle şi nu ştie unde eşti. Care vrea să te caute şi nu-ţi cunoaşte chipul. Doamne, Dumnezeul meu eşti, şi Stăpânul meu eşti, şi nu te-am văzut niciodată. Tu m-ai creat şi recreat pe mine şi toate bunurile mele, tu eşti cel ce mi le-a dat, şi eu nu te ştiu încă. Ce mai, eu am fost făcut ca să te văd şi eu n-am făcut ceea ce trebuia să fac pentru că mi-ai dat viaţă. O, mizeră

soartă a omului care l-a pierdut pe cel pentru care a fost făcut ! O, dură şi crudă cădere ! Vai ! Ce s-a pierdut şi ce s-a aflat ? Ce a dispărut şi ce a rămas ? A pierdut fericirea pentru care a fost creat şi a găsit mizeria pentru care n-a fost făcut. Şi s-a depărtat de el acel ceva fără de care nefericit este şi i-a rămas ceea ce prin sine nu este decât mizer. Omul mânca altădată pâinea Îngerilor de care îi este mereu foame, acum mâncând pâinea durerii, de care pe atunci nu avea ştiinţă. Vai, doliu al tuturor oamenilor, geamăt universal al fiilor lui Adam ! El se bucura de abundenţă, noi suspinăm în înfometare. El avea de toate, noi cerşim. El stăpânea în fericire, dar, în mod mizerabil, a abandonat totul, şi noi trăim în nefericire şi dorim în mizerie, însă, vai, degeaba. Pentru ce n-am păstrat ceea ce se putea uşor, şi care ne lipseşte atât de dureros ? Pentru ce ne-am închis la lumină pentru a ne înconjura de tenebre? Pentru ce ne-am îndepărtat viaţa, pricinuindu-ne moartea ? Nefericiţi, de unde suntem expulzaţi ? Unde suntem împinşi? De unde suntem aruncaţi? Unde suntem îngropaţi? Din patria noastră[2] în exil, de la vederea lui Dumnezeu în orbire, de la bucuria nemuririi la amărăciunea şi oroarea morţii. Nenorocită schimbare, a unui bine atât de mare într-un rău atât de mare! Grea pierdere, grea durere, greu întru totul! Dar, vai, nefericitul de mine, unul dintre nefericiţii fii ai Evei îndepărtaţi de Dumnezeu, eu ce am întreprins? Ce să fac ? Către ce să mă îndrept ? Unde să revin? La ce să aspir? După ce să suspin? Am căutat binele, şi iată tulburarea, am năzuit în Dumnezeu şi am căzut în mine însumi. În singurătatea mea, căutam liniştea, dar zbatere şi durere am dobândit în sinea mea. Voiam să râd din bucuria spiritului meu, şi se zbate în gemete inima mea. Speram bucuria şi iată că suspinele se înmulţesc.

O, Stăpâne, până când ? Până când, Stăpâne, ne vei uita? Până când faţa ta va fi întoarsă de la noi ? Când ne vei privi şi ne vei auzi ? Când ne vei ilumina ochii noştri şi ne vei arăta chipul tău ? Când ni te vei reda? Priveşte, Doamne, ascultă, ilumineză-ne, arată-ni-te. Fii iarăşi al nostru,

pentru binele nostru, căci fără tine răul este al nostru. Ai milă de ostenelile noastre şi de îndreptarea noastră către tine pentru că de nimic nu suntem în stare fără tine. Cheamă-ne, îndură-te! Te rog, Doamne, nu mă lăsa să disper în suspinare şi fă-mă, cum respir, să sper. Te implor, Doamne, căci inima îmi este plină de amărăciunea pustiirii, îndulceşte-o consolând-o. Te rog, Doamne ! înfometat, am început să te caut; nu mă lăsa flămând; ajuns famelic, nu mă lăsa înfometat. Sărac vin la bogat, păcătos la cel cu milă mare, nu mă lăsa golit şi greşit. Şi dacă până acum suspinam după ce să mănânc, dă-mi după suspinuri hrana.

Doamne, încovoiat, nu pot privi decât în jos; ridică-mă ca să pot să năzuiesc către înalturi. Neliniştile care s-au pus pe capul meu mă învăluie şi mă apasă ca o grea povară. Dezleagă-mă, despovărează-mă pentru ca prăpastia lor să nu mă înghită; şi să pot vedea lumina ta, fie şi de, din adâncul genunii. Învaţă-mă să cercetez, şi arată-te acelui ce te cercetează, căci nu pot să te cercetez dacă tu nu mă înveţi, nici să te aflu dacă nu te arăţi. Eu te cercetez dorindu-te şi te doresc cercetându-te aflu iubindu-te şi te iubesc aflându-te.

Ştiu bine, Doamne, şi în graţie am dovada, că tu ţi-ai pus în mine imaginea ca să-mi amintesc de tine, să meditez asupră-ţi şi să te iubesc; numai că ea este ştearsă de frecarea viciilor, este întunecată de fumul păcatelor şi nu poate să-şi împlinească rostul dacă tu n-o reînnoieşti şi n-o reformezi.

Eu nu încerc, Doamne, să pătrund înălţimea ta, căci nu pot s-o măsor cu intelectul meu. Ci vreau doar, pe cât este posibil, să-ţi înţeleg adevărul, în care inima mea crede şi pe care îl iubeşte. Fiindcă eu nu cercetez ca să înţeleg pentru a crede; ci, eu cred, pentru a înţelege. Şi încă, eu mai cred că n-aş putea înţelege dacă n-aş crede.

CAPITOLUL II

Că Dumnezeu este cu adevărat

Deci, Doamne, tu cel care dai înţelegerea credinţei, fă-mă şi pe mine să înţeleg, atâta cât ştii că este folositor, că tu eşti cum te credeam şi că eşti acela în care credem. Şi noi credem că tu eşti ceva decât care nimic nu poate fi gândit ca mai mare. Să nu fie însă o asemenea natură numai pentru că "smintitul a zis în inima lui: nu este Dumnezeu"[1]? Cu siguranţă, acest smintit, atunci când aude ceea ce vorbesc despre ceva decât care nimic nu poate fi gândit ca mai mare, înţelege ceea ce aude, şi ceea ce înţelege este în intelectul lui, chiar dacă nu înţelege că acest ceva este. Căci una este de a fi în intelect şi altceva de a înţelege că acest lucru este. Când pictorul gândeşte mai întâi ce urmează să facă, el îl are în intelect, dar nu-l gândeşte ca existând, pentru că încă nu l-a făcut. După ce l-a pictat, el îl are în intelect şi-l înţelege că, făcut, şi există. Chiar şi smintitul trebuie să convină că este în intelect, măcar, ceva decât care nu se poate gândi altceva ca fiind mai mare, pentru că atunci când aude aşa ceva şi înţelege, iar ceea ce se înţelege este în intelect. Este, deci, sigur că ceea ce nu este gândit ca fiind cel mai mare nu poate fi numai în intelect. Dacă ceva n-ar fi decât în intelectul însuşi, ar putea fi gândit că este şi în realitate, ceea ce este mai mare. Aşadar, dacă ceva faţă de care altceva mai mare nu poate fi conceput este unul decât care altul mai mare poate fi gândit; ceea ce, neîndoielnic, nu poate fi. În urmare, nici un dubiu că există ceva faţă de care nimic nu este mai presus, în intelect şi în realitate.

CAPITOLUL III

Nu se poate gândi că Dumnezeu nu este

El este, şi într-atâta de adevărat, încât nu poate fi gândit că nu este. Ce-i drept, e posibil să gândeşti ceva care să nu poată fi conceput ca nefiind, deci mai mare decât ceea ce poate fi gândit ca nonexistent. Aşadar, dacă ceva care nu poate fi conceput ca fiind cel mai mare poate fi gândit ca neexistând, acesta faţă de care nimic mai mare nu poate fi gândit nu este cel care nu poate fi gândit ca fiind mai mare, ceea ce nu e de convenit. În acest fel, deci, acel ceva faţă de care nimic mai presus nu se poate gândi este atât de adevărat încât nu se poate concepe ca nefiind. Şi acesta eşti tu, Doamne Dumnezeul nostru. Prin urmare, eşti într-atât de adevărat, Doamne Dumnezeul meu, că, pe drept, nu poţi fi gândit ca nefiind. Dacă o minte, oricare, ar putea să gândească ceva mai bun decât tine, creatura s-ar ridica deasupra creatorului, şi l-ar judeca pe Creatorul ei; ceea ce este perfect absurd. De fapt, tot ceea ce este altceva decât numai tu poate fi gândit ca nefiind. Tu singur, deci, ai fiinţa cea mai adevărată şi în gradul cel mai înalt dintre toate, căci orice altceva care există nu există atât de adevărat şi, deci, are în mai mică măsură fiinţă. De ce, aşadar, „a zis smintitul în inima sa: nu este Dumnezeu," când este atât de evident pentru orice spirit raţional, că tu eşti mai mult decât altele ? De ce, numai dacă nu este nebun şi smintit ?

CAPITOLUL IV

Cum smintitul a vorbit în inima lui despre ceea ce nu poate fi gândit

Cum smintitul a zis în inima lui că n-a putut gândi sau cum n-a fost în stare să gândească ceea ce a zis în inima lui, pentru că este acelaşi lucru să-ţi spui în inimă şi să gândeşti? Căci, de este adevărat că a gândit, şi este adevărat pentru că a zis în inima lui şi, totodată, că n-a zis în inima lui, fiindcă n-a putut să gândească, înseamnă că nu există un singur mod de a zice despre ceva că este zis în inimă sau este gândit. Altfel se gândeşte un lucru atunci când se consideră cuvântul care îl semnifică şi altfel atunci când se înţelege ce este lucrul însuşi. În primul caz, se poate gândi că Dumnezeu nu este, nicidecum însă în al doilea. Nimeni care înţelege ce este Dumnezeu nu poate să gândească şi că Dumnezeu nu este, deşi el poate să spună aceste cuvinte în inima lui, fie fără, fie cu semnificaţie în afară. Într-adevăr, Dumnezeu este ceva faţă de care nu se poate gândi altceva mai mare. Cel care înţelege bine aceasta înţelege şi că nu se poate gândi că el nu este. În urmare, cel ce înţelege că Dumnezeu este cum este nu poate să gândească şi că nu este.

Îţi mulţumesc, bunule Stăpân, îţi mulţumesc, că eu până acum am crezut prin darul tău iar de acum înţeleg prin lumina ta, astfel că, dacă n-aş vrea să cred că eşti, n-aş fi în stare nici să te înţeleg.

CAPITOLUL V

Că Dumnezeu este mai bun că este, decât că nu este, şi, existând prin sine însuşi, a făcut lumea din nimic

Cine eşti tu, Doamne Dumnezeule, tu faţă de care nimic nu poate fi gândit ca mai presus ? Aşadar, cine eşti, altfel decât că superior faţă de orice şi, existent doar prin sine, le-ai făcut pe toate din nimic ? Ceea ce nu este astfel este inferior faţă de ceea ce poate fi gândit. Ce bine, deci, ar lipsi binelui suprem, prin care toate sunt bine? Aşadar, tu eşti drept, adevărat, fericit, şi ceea ce este mai bine, să fii decât să nu fii; căci este mai bine să fii drept decât nedrept, fericit decât nefericit.

CAPITOLUL VI

Cum Dumnezeu este sensibil, cu toate că nu are corp

Dar întrucât este mai bine de a fi sensibil, atotputernic, cu milă, impasibil decât a nu fi, cum de eşti sensibil dacă nu eşti şi corp ? sau omnipotent dacă nu poţi totul ? sau, în acelaşi timp, milos şi impasibil ? Dacă numai cele corporale sunt sensibile, de vreme ce simţul se raportează la corp, cum eşti tu sensibil, dacă nu eşti un corp, dar supremul spirit este mai bun decât corpul ?

Şi dacă a simţi nu este altceva decât a cunoaşte, întrucât cel care simte cunoaşte după proprietatea simţurilor,

culorile prin vedere, savorile prin gust, se poate zice, fără inconvenient, că cel care cunoaşte, într-un anume fel, simte.

Prin urmare, Doamne, deşi tu care nu eşti corp, totuşi eşti cu adevărat sensibil în acelaşi mod în care tu le cunoşti pe toate suveran, iar nu aşa cum cunoaşte un animal prin simţul corporal.

CAPITOLUL VII

Cum este atotputernic, deşi nu poate să facă multe

Dar cum eşti tu atotputernic, dacă nu poţi totul ? Dacă nu poţi fi nici corupt sau minţi, nici să faci ca adevărul să fie eroare, nici ceea ce este făcut să nu fie, şi altele asemenea, cum poţi totul ? A putea în acest fel, mai e putere sau neputere ? Într-adevăr, cel ce poate, poate şi ceea ce nu este bine pentru el, dar şi ceea ce nu trebuie să facă; el este şi mai puternic în acest fel, încât adversitatea şi perversitatea sunt puteri contra lui şi el, neputincios, contra lor. Cel ce poate în acest mod nu poate prin putere, ci prin neputere. De aceea, dacă zice că poate nu înseamnă că şi poate, ci mai curând neputerea lui face puterea altui lucru asupră-i, ca în acest fel impropriu de a vorbi, de exemplu, când a fi pentru a nu fi, şi a face pentru a nu face sau a nu face nimic. Zicem adesea, doar, celui ce neagă faptul că este, deşi ar fi mai propriu să spunem: nu este, cum zici tu că nu este. Şi încă mai spunem: acesta stă precum face şi acela, sau: acesta se odihneşte precum face şi acela, deşi a fi aşezat este un mod de a nu face ceva, ca şi a te repauza de a nu face nimic. De asemenea, atunci când se zice despre ceva că puterea de a face sau de a suferi ceva ce-i este împotrivă, sau nu-l

dorește, prin putere se înțelege neputerea, pentru că aceasta putere este cu atât mai mare cu cât adversitatea și perversitatea sunt mai puternice contra lui, și el neputincios contra lor.

Deci, Doamne Dumnezeule, tu ești cu atât mai veritabil atotputernic, cu cât nu poți nimic prin ne-putere și nimic nu poate contra ta.

CAPITOLUL VIII

Cum este îndurător și impasibil

Dar cum ești totdeodată impasibil și cu milă ? Căci, dacă ești impasibil, nu ai milă; dacă nu suferi, inima ta nu este nefericită din compasiune pentru nefericiți, ceea ce înseamnă a nu fi milos. Dar dacă nu ești îndurător, de unde marea consolare a celor nefericiți ? Cum, deci, ești și nu ești milos, Doamne, decât că ești milos față de noi și nu după tine ? Tu ești așa după simțul nostru și nu după tine. Când privești către noi, nefericiții, noi simțim efectul milei tale, tu însă nu ești afectat. Și, deci, tu ești îndurător pentru că salvezi pe nefericiți și ierți pe păcătoși, dar nu ești milos, cât ai fi afectat prin compasiune față de o nefericire.

CAPITOLUL IX

Cum în totul drept şi cel mai drept îi cruţi pe cei răi şi îi miluieşti cu dreptate

Cum îi cruţi pe cei răi, dacă tu eşti întreg drept şi dreptul cel mai înalt ? Cum, apoi, întreg şi mai presus de orice faci ceva care nu este drept ? Sau ce dreptate este să dai celui ce i se cuvine moartea veşnică, viaţa eternă ? De unde, deci, bunule Dumnezeu, binele pentru cei buni şi răi, de unde, când tu salvezi pe cei răi, ceea ce nu este drept şi tu nu faci nimic nedrept ? Nu cumva pentru că bunătatea ta care este incomprehensibilă rămâne ascunsă în lumina inaccesibilă în care locuieşti ? Cu adevărat în prea înalta şi prea ascunsa ta bunătate stă sursa de unde curge fluviul îndurării tale. Întregul şi supremul drept, tu eşti, totodată, binevoitor faţă de cei răi, tocmai pentru că eşti întregul şi supremul bine. Ai fi mai puţin bun, dacă n-ai fi binevoitor cu cei răi. Cel ce este bun cu cei buni şi cei răi este mai bun decât acela care este bun doar cu cei buni; şi cel care este bun cu cei răi pedepsindu-i şi iertându-i este mai bun decât cel care doar îi pedepseşte. De aceea, tu eşti cu îndurarea, fiind întreg şi suprem bine.

Şi dacă se poate vedea pentru ce tu dai binele celor buni şi răul celor răi este de tot admirabil că tu, întregul şi supremul drept, nelipsit de nimic, dai bunurile şi celor răi şi vinovaţi faţă de tine. O, înaltă bunătate a ta, Doamne ! se vede de unde vine mila ta, şi noi n-o distingem. Ne dăm seama de unde vine fluviul, dar izvorul rămâne ascuns. Căci el aparţine preaplinului bunătăţii tale, din care tu eşti iubitor al păcătoşilor, dar raţiunea pentru care eşti ascuns este în înălţimea bunătăţii tale. Dacă, totuşi, tu dai pe cele bune

celor buni şi pe cele rele celor răi din bunătatea ta, o cauză de îndreptăţire pare a fi. Dar atunci când dai binele celor răi, şi se ştie că supremul bine a vrut s-o facă, este de mirare că supremul just a putut s-o vrea. O, misericordie, câtă bogată dulceaţă şi dulce bogăţie reverşi asupră-ne ! O, imensitate a bunătăţii lui Dumnezeu, câtă afecţiune trebuie să ai ca să fii iubită de păcătoşi ! Tu salvezi pe cei drepţi cu însoţirea dreptăţii, şi eliberezi pe cei răi, pe care aceasta îi condamnă; unii ajutaţi de meritele lor, ceilalţi nemerituoşi; unii recunoscând binele pe care l-ai dat; ceilalţi ignorând răul pe care tu îl urăşti. O, imensă bunătate, care depăşeşti toată înţelegerea, vină asupră-mi mila aceasta, care din bogăţia ta procede; ceea ce se varsă în mine, din tine se revarsă; cruţă prin clemenţă, ca să nu fiu pedepsit de dreptate. Căci dacă este greu de a înţelege cum mila ta nu lipseşte dreptăţii tale, totuşi este necesar să credem că, ceea ce se revarsă din bunătatea ta, în care nimic nu este fără dreptate, nu se împotriveşte dreptăţii în nici un fel, ci, cu adevărat, se uneşte cu ea. Deci dacă tu eşti îndurător fiind supremul bine, şi supremul bine fiind supremul drept, tu eşti cel mai presus în milă, pentru că eşti cel mai drept. Ajută-mă, Dumnezeule drept şi îndurător, pe a cărui lumină o caut, ajută-mă ca să înţeleg ceea ce zic.

Cu adevărat, deci, eşti îndurător fiind drept. Se naşte însă misericordia ta din dreptatea ta ? Ierţi, tu, aşadar, pe cei răi din dreptate ? Dacă este astfel, Doamne, dacă este aşa învaţă-mă cum este ? Oare pentru că este drept ca tu să fii atât de bun încât să nu poţi să te înţelegi ca fiind cel mai bun, şi atât de puternic în lucrarea ta încât să nu poţi să te gândeşti ca mai puternic ? Ce este, de fapt, mai drept ? N-ar fi nimic, dacă tu ai fi doar binele care recompensează numai, nu însă şi iartă, şi dacă tu n-ai schimba în bune pe cele contrarii, şi, de asemenea, pe cei răi. Este în totul drept ca să ierţi pe cei răi şi să-i faci buni.

În sfârşit, ceea ce se face în mod nedrept, nu trebuie să fie făcut, şi ceea ce nu se cuvine făcut este nedrept. Dacă, prin urmare, nu este drept ca tu să ai milă de cei răi, tu nu

trebuie să ai milă; şi dacă nu trebuie să ai milă, înseamnă că eşti nedrept în îndurarea ta. Dar este o nelegiuire în a vorbi aşa ; potrivit este a crede că este drept ca tu să ai milă de păcătoşi.

CAPITOLUL X

Cum îi pedepseşte cu dreptate şi cum cu dreptate îi iartă pe cei răi

Drept este să-i pedepseşti pe cei răi, ce putând fi mai drept decât ca cei buni să primească binele şi cei răi răul ? Cum însă este drept ca tu să-i pedepseşti pe cei răi şi tot drept să-i ierţi ? Dreptatea prin care pedepseşti pe cei răi este alta decât dreptatea cu care îi ierţi ? Atunci când îi pedepseşti, este drept pentru că se potriveşte cu ceea ce merită; dar este drept şi să-i ierţi, nu pentru că li s-ar cuveni, ci întrucât este demn de bunătatea ta ? Cruţându-i pe cei răi, eşti drept faţă cu tine, nu însă faţă de noi, precum eşti milos în raport cu noi, dar nu şi cu tine; salvându-ne, când ai avea dreptul să ne pierzi, tu eşti milos, nu însă întrucât te simţi afectat, ci pentru că noi simţim efectul; de aceea tu eşti drept, nu ca şi cum ne-ai întoarce o datorie, ci pentru că tu faci ceea ce ţi se potriveşte ţie, suprem bine. Astfel că, fără a te contrazice, pedepseşti cu dreptate şi ierţi cu dreptate.

CAPITOLUL XI

Cum toate căile Domnului sunt îndurare şi adevăr, şi, totuşi, Dumnezeu este drept în toate căile sale

Dar, nu cumva, Doamne, chiar după tine, nu este drept să-i pedepseşti pe cei răi ? Este, de bună seamă, drept ca tu să fii atât de drept încât să nu poţi fi gândit ca mai drept . Tu însă n-ai fi dacă ai da numai bine celor buni şi nu tot atâta rău celor răi. Căci mai drept este cel care plăteşte pe măsură pe cei buni şi pe cei răi decât cel ce răsplăteşte doar pe cei buni. Este deci drept după tine, Dumnezeule drept şi bun, să pedepseşti şi să ierţi.

Toate căile Domnului sunt îndurare şi şi adevăr şi totuşi drept este Domnul în toate căile sale.[1] Nici aici vreo contradicţie, căci cei pe care tu vrei să-i pedepseşti nu este drept să fie salvaţi şi cei pe care vrei să-i cruţi nu este drept să-i pedepseşti. Căci este drept doar ceea ce tu vrei şi nedrept ceea ce nu vrei.

Astfel, deci, îndurarea ta naşte dreptatea ta, căci este drept să fii bun în aşa fel încât să fii şi iertător. De aceea, poate că supremul drept este în stare să vrea binele pentru cei răi.

Dacă este posibil de înţeles cum tu poţi să vrei să salvezi pe cei răi, nici o raţiune nu este în măsură să înţeleagă pentru ce, între răi în condiţie egală, în bunătatea ta supremă, tu salvezi pe unii mai mult decât pe alţii şi prin suprema ta judecată îi condamni pe unii mai mult decât pe alţii.

Aşadar, eşti cu adevărat simţitor, atotputernic, îndurător şi impasibil, precum eşti viu, înţelept, fericit, etern şi tot ceea ce înseamnă că este mai bine să fii decât să nu fii.

CAPITOLUL XII

Că Dumnezeu este viaţa însăşi pe care o trăieşti şi altele asemenea

Cu certitudine, dar, tot ceea ce tu eşti, eşti doar prin tine şi nu prin altul. Tu deci eşti viaţa însăşi pe care o trăieşti, şi înţelepciunea prin care eşti înţelept în bunătatea prin care eşti bun faţă de cei buni şi răi, şi altele asemenea.

CAPITOLUL XIII

Cum numai el este fără de margini şi etern, când şi alte spirite sunt nelimitate şi eterne

Tot ceea ce, într-un fel oarecare, este închis într-un loc şi în timp este inferior faţă de ceea ce nu se supune vreunei legi a locului sau a timpului. În urmare, pentru că nimic nu-ţi este superior, nici un loc sau timp nu te închide, ci tu eşti peste tot şi mereu. Pentru că doar despre tine se poate vorbi ca singur, singur tu eşti încircumscris şi etern. Cum însă alte spirite sunt şi fără margini şi eterne ? Doar singur tu eşti etern, căci singur între toate tu nu vei sfârşi precum nici n-ai început să fii. Dar cum eşti tu nemărmurit ? Spiritul creat comparat cu tine este circumscris, dar faţă cu corpul, necircumscris. Este, în întregul său, circumscris acela care, fiind într-un loc, nu poate fi totodată în altul; ceea ce se vede numai la cele corporale. Nemărginit însă este decât ceea ce este totodată întreg ubicuu; ceea ce este inteligibil

decât de tine însuţi. Circumscris şi încircumscris în acelaşi timp este cel care, fiind un întreg într-un loc, poate fi în acelaşi timp în altul dar nu peste tot; ceea ce se recunoaşte a fi condiţie a spiritelor create . În sfârşit, dacă sufletul n-ar fi întreg în fiecare membru al corpului, n-ar simţi ca întreg în fiecare. Deci, tu, Doamne, tu eşti nemărginit şi etern într-un fel unic, şi, totuşi, alte spirite sunt, şi ele, nelimitate şi eterne.

CAPITOLUL XIV

Cum şi pentru ce Dumnezeu este văzut şi nu este văzut de cei ce-l urmează

Ai aflat, o suflete al meu, ceea ce tu cercetezi ? Tu îl căutai pe Dumnezeu şi ai găsit că el este acel ceva superior tuturor, astfel că nimic nu poate fi conceput ca mai bun, că este viaţa, înţelepciunea, lumina, bunătatea, fericirea eternă şi eternitatea binecuvântată, în sine şi din totdeauna şi peste tot. Dar, dacă nu ţi-ai aflat încă Dumnezeul tău, cum este ceea ce tu ai aflat, şi ce, ceea ce ai înţeles cu adevăr şi certitudine adevărată ? Dacă l-ai aflat, cum de nu simţi ceea ce ai aflat ? Pentru ce, Doamne Dumnezeule, sufletul meu nu te simte dacă te-a descoperit ? Oare n-a aflat că cel pe care l-a aflat este lumina şi adevărul ? Cum l-a putut înţelege nefiindu-i lumina şi adevărul ? Ar fi putut înţelege ceva, altfel decât prin lumina ta şi adevărul tău ? Aşadar, dacă el a văzut lumina şi adevărul, el te-a văzut; dacă însă nu te-a văzut, n-a văzut nici lumina nici adevărul. Oare, lumina şi adevărul pe care le-a văzut, fără ca, totuşi, să te vadă pe tine, cum de te-a văzut întrucâtva, dar nu te-a văzut în ce fel eşti ?

Doamne Dumnezeul meu, plăsmuitor şi re-formator al meu, zi-i sufletului care te doreşte că tu eşti mai mult decât el a văzut, pentru că el vede clar ceea ce doreşte. El se căzneşte să vadă mai mult, dar nu vede altceva decât tenebrele dincolo de ceea ce a văzut; sau, mai curând, nu vede tenebrele, care nu există în tine, ci vede că el nu poate să vadă mai mult din cauza propriilor tenebre.

Pentru ce aceasta, Doamne, pentru ce ? Ochiul este obtenebrat de propria infirmitate sau orbit de lumina ta ? Dar, cu siguranţă, el este obtenebrat prin natură şi reverberat de tine. Este cu întunecimi datorită micimii lui şi imensităţii tale. În adevăr, el este strâns în limitele sale şi dominat de amplitudinea sa. Cât de mare este această lumină, din care scânteiază tot adevărul, ce ne luminează spiritul raţional ! Cât de amplu acest adevăr în care totul este adevărat, ca în afara lui să nu fie decât neantul şi eroarea ! Cât de imens este, dacă printr-o privire vede tot ceea ce a fost făcut, şi prin care, şi cum, şi pentru ce toate lucrurile din nimic au fost create ! Ce puritate, ce simplicitate, ce şi certitudine şi splendoare acolo ! Hotărât, mai mult decât atâta cel ce este creat nu ar putea înţelege.

CAPITOLUL XV

Ce este mai mare decât se poate gândi

Aşadar, Doamne, tu nu eşti doar cel faţă de care nimic mai mare nu se poate gândi, ci, încă, tu eşti mai mare decât se poate concepe. De aceea, întrucât s-ar putea gândi o asemenea fiinţă, dacă tu n-ai fi această fiinţă, ar fi posibilă conceperea a ceva mai mare decât tine, ceea ce nu se poate.

CAPITOLUL XVI

Că este această lumină inaccesibilă unde sălăşluieşte

Cu adevărat, Doamne, aceasta este lumina inaccesibilă în care tu locuieşti; şi nimic altceva n-o pătrunde pentru a te vedea întreg. Ce-i drept, eu n-o văd, căci este prea puternică pentru mine ; totuşi, ceea ce văd, văd numai prin ea; precum ochiul infirm ceea ce vede, prin lumina soarelui care nu poate fi privită în soarele însuşi. Intelectul meu nu poate s-o prindă; prea strălucitoare, n-o sesizează, şi ochiul sufletului meu nu suportă s-o fixeze îndelung. Este orbit prin strălucire, învins prin amplitudine, copleşit de imensitate, tulburat de măreţie. O, supremă şi inaccesibilă lumină ! O, întreg şi fericit adevăr, cât de departe eşti tu de mine, care sunt atât de aproape de tine ! Căci tu eşti departe de privirea mea, pe când eu sunt atât de prezent în privirea ta ! Tu eşti prezent peste tot şi eu nu te văd. Eu în tine mă mişc, şi nu pot să acced la tine. Tu eşti în mine şi în jurul meu, şi nu te simt.

CAPITOLUL XVII

Că în Dumnezeu se află armonia, mirosul, gustul, dulceaţa, frumuseţea unui mod de a fi propriu, inefabil

Te ascunzi, Doamne, sufletului meu în lumina şi în fericirea ta, şi drept aceea este aruncat în tenebrele sale şi în nimicnicia sa. El priveşte în juru-i, şi nu vede frumuseţea ta.

Ascultă, şi nu aude armonia ta. Miroase, şi nu percepe parfumul tău. Gustă, şi nu cunoaşte savoarea ta. Atinge, şi nu simte dulceaţa ta. Căci tu ai în tine, Doamne Dumnezeule, într-un fel inefabil, tot ceea ce, sub o formă sensibilă, proprie lor, tu ai dat lucrurilor pe care le-ai creat; dar simţurile sufletului meu sunt astupate, închise, amorţite din slăbiciunea de demult a păcatului.

CAPITOLUL XVIII

Că nici în Dumnezeu, nici în eternitatea lui, care este el însuşi, nu sunt părţi

Şi iată încă o neliniştе, iată că din nou tristeţea şi durerea îl întâlnesc pe cel ce caută mulţumirea şi bucuria. Sufletul meu speră să se satură şi iată-l din nou copleşit de sărăcie. Urmăream să mă hrănesc, şi iată foamea este mai mare. M-am căznit să mă ridic la lumina lui Dumnezeu dar am recăzut în tenebrele mele; şi nu numai că am recăzut, mă simt învăluit în ele. Am recăzut mai înainte ca mama să mă fi conceput. Căci e sigur, în ele am fost plămădit şi învăluit, în ele m-am născut. De altminteri, noi toţi, de demult am căzut în acela în care am păcătuit cu toţii. Noi am pierdut totul prin cel care le avea pe toate uşor şi care, rău le-a pierdut pentru sine şi pentru noi, ceea ce nu ştim, atunci când vrem să aflăm şi, atunci când aflăm, nu este ceea ce noi cercetăm. Ajută-mă, Doamne, cu bunătatea ta. „O, Doamne, am cercetat faţa ta, faţa ta, Doamne, o voi căuta. Nu-ţi întoarce faţa de la mine“ [1]. Înalţă-mă la tine. Purifică, însănătoşeşte, ascute, iluminează ochiul spiritului meu, pentru că te vrea. Toate puterile şi le strânge sufletul meu şi toată înţelegerea, ca să se îndrepte iarăşi spre tine, Doamne.

Ce eşti, Doamne, ce eşti ? Ce eşti, de inima mea te înţelege ? De bună seamă, eşti viaţa, eşti înţelepciunea, eşti bunătatea, eşti fericirea, eşti eternitatea şi orice bine veritabil. Multe, întelegerea mea îngustă nu poate să le cuprindă dintr-o singură privire ca să se bucure deodată. Cum, Doamne, eşti tu toate acestea ? Sunt acestea părţi ale tale sau mai curând fiecare dintre ele este întregul care eşti ? Căci tot ceea ce este compus nu este întreg unul, ci într-un anume sens, în mai multe şi divers în sine, şi în act sau în intelect putând fi divizat; ceea ce este neobişnuit la tine, dincolo de care ceva mai bun nu se poate gândi.

Aşadar, nu sunt, în tine, părţi, Doamne, nici mai multe nu eşti, ci doar acelaşi unu şi în identitate de sine, dacă nu eşti prin nimic diferit de tine însuţi; mai mult, tu eşti unitatea însăşi de nedivizat, oricum ar fi gândită. Prin urmare, viaţa şi înţelepciunea şi toate celelalte nu sunt părţi ale tale, pentru că toate sunt una, şi fiecare dintre ele este întregul care eşti tu cu toate celelalte. Cum, deci, nici tu nu ai părţi, nici eternitatea, care eşti tu, în nici o parte şi nicicând parte din tine sau din eternitatea ta, ci tu eşti întreg peste tot şi eternitatea ta întreagă peste tot .

CAPITOLUL XIX

Că Dumnezeu nu este în spaţiu sau în timp, ci toate sunt în el

Dacă dar prin eternitatea ta, tu ai fost, eşti şi vei fi, şi dacă ai fost nu eşti fiinţă viitoare, şi dacă a fi nu este totuna cu a fost sau va fi, şi dacă fiinţa posibilă nu este nici ce a fost, nici ceea ce este, cum eternitatea ta este întreagă peste

tot ? În eternitatea ta nimic n-a fost ca; nu mai este şi nimic nu va fi ca; nu este încă ? N-ai fost ieri şi nu vei fi mâine; dar eşti ieri şi azi şi mâine; mai exact încă, de fapt, tu nu eşti nici ieri, nici azi, nici mâine pentru că simplu eşti în afara oricărui timp. Ieri şi azi şi mâine, nu sunt decât în timp; dar tu, pentru că nimic nu este fără tine, tu nu eşti într-un loc, nici într-un timp, ci toate lucrurile sunt în tine; nimic nu te conţine, ci tu le conţii pe toate.

CAPITOLUL XX

Că Dumnezeu este înainte şi după toate, fie ele şi eterne

Tu, deci, cuprinzi şi umpli totul. Tu eşti înaintea tuturor şi după toate. Înainte de toate, pentru că înainte ca ele să fie, doar tu erai. Cum însă eşti şi după toate? Cum eşti după cele ce nu vor avea sfârşit . Poate unde ele fără de tine nu ar avea cum să existe; şi de ce tu nu te împuţinezi, dacă ele se reîntorc în neant ? Într-un fel, tu eşti dincolo de ele. Oare pentru că toate pot fi gândite ca având un sfârşit, dar tu nicidecum ? Căci ele au, într-un fel anume, un sfârşit, or tu în nici un chip, nu. Este în afară de orice îndoială că tot ce nu are sfârşit în nici un fel este dincolo de cel care, într-o modalitate oarecare, este finit. Oare tu transcenzi tuturor, chiar şi celor eterne, pentru că eternitatea ta şi cea a lor ţie îţi sunt prezente în întregime, în timp ce altele posedă viitorul eternităţii lor, cum nici pe cea care a fost ? Deci, tu eşti întotdeauna dincolo de ele, pentru că tu eşti întotdeauna prezent aici, unde ele nu au ajuns încă, acolo unde tu eşti mereu.

CAPITOLUL XXI

Este oare aceea secolul secolului, sau secolele secolelor ?

Deci, este aceea secolul secolului sau secolele secolelor ? Este drept că secolul temporal le conţine pe toate cele temporale, prin urmare, eternitatea ta conţine secolele timpurilor. Ea este secolul însuşi, în urmarea unităţii sale indivizibile, şi secolele datorită imensităţii ei fără sfârşit. Şi cu toate că eşti atât de mare, Doamne, în acelaşi timp, tu eşti în afara spaţiului, astfel încât nu există în tine nici mijloc, nici jumătate, nici parte.

CAPITOLUL XXII

Că singur este cel ce este şi care este

Numai tu, Doamne, eşti ceea ce eşti şi cel care eşti. Căci, ceea ce este altul în întregul său şi altul în părţi, şi în ceea ce este ceva mutabil nu are a fi perfect în ce este. Cel ce are ca început nefiinţa, şi poate fi gândit ca nefiind, dacă nu subzistă prin altul se reîntoarce în nefiinţă, şi cel ce are un trecut care nu mai este acum, şi un viitor care nu este încă, nu este propriu şi absolut. Tu însă eşti cel ce eşti, pentru că tot ceea ce eşti tu, într-un moment şi într-un mod, eşti întreg şi peste tot. Şi eşti şi cel ce eşti în mod propriu şi simplu, pentru că nu ai nici trecut, nici viitor, ci numai prezent şi care nu poate fi conceput ca neexistând într-un moment oarecare. Dar tu eşti viaţa şi lumina şi înţelepciunea

şi fericirea şi eternitatea şi multe alte binevoiri de acest gen; şi totuşi tu nu eşti decât singurul bine unic şi suprem, tu care îţi eşti perfect suficient, nelipsindu-ţi nimic, atunci când toate au nevoie de tine, pentru a fi şi a le fi bine.

CAPITOLUL XXIII

Că acest bine este în măsură egală Tatăl, Fiul şi Sfântul Spirit, şi este unicul necesar, binele tot şi întreg, singurul bine

Binele eşti tu, Dumnezeule Părinte; şi tot asemenea Cuvântul tău, adică Fiul tău. Căci în Cuvânt, prin care tu însuţi te exprimi, nimeni altcineva nu poate fi decât cel ce eşti tu, nici ceva mai mare nici ceva mai mic decât tine, pentru că verbul tău este pe atât de adevărat pe cât eşti tu; şi el este, precum tu nu eşti altul decât tine; şi tu eşti atât de simplu că din tine nu se poate naşte altceva decât ceea ce eşti tu. Şi tu eşti iubirea una şi aceeaşi cu tine şi Fiul tău, adică Sfântul Spirit, de la amândoi deodată procedând. Căci această iubire nu este nepereche nici ţie nici Fiului tău, pentru că prin aceea prin care tu îl iubeşti şi tu te iubeşti pe tine însuţi, şi el te iubeşte şi se iubeşte pe sine; şi ea cât este la tine este şi la el, şi nu este alta la tine şi la el; şi cât diferă la tine sau la el, diferă de asemenea la el şi la tine; căci ceea ce de la simplitatea supremă nu poate să procedă altceva decât asemenea sieşi. Ceea ce este fiecare (în Trinitate), Trinitatea întreagă este, Tatăl, Fiul şi Sfântul Spirit, pentru că fiecare nu este altceva decât unitatea supremă şi simplicitatea supremă una care nu poate fi nici multiplicată, nici divizată, dar nu există decât un mic necesar. Deci unul

necesar în care stă tot binele sau, mai exact, tot binele, unul, întreg şi singur.

CAPITOLUL XXIV

Conjectură asupra calităţii şi cantităţii binelui

Şi acum, suflete al meu, excită şi înalţă toată intelecţia ta şi gândeşte, atâta cât poţi, ce este binele şi cât este el de mare. Căci dacă binele parţial este delectabil, gândeşte bine cât de delectabil este acest bine care conţine bucuria a toate cele bune, nu numai a acelora aşa cum le-am trăit în cele create, de care diferă pe cât creatorul diferă de cele create. Dacă viaţa creată este bună, cât de bună trebuie să fie viaţa creatoare ? Dacă salvarea produsă este bucurie, ce bucurie înseamnă că este salvarea care aduce orice salvare ? Dacă înţelepciunea în cunoaşterea lucrurilor este iubită, cât de iubită este înţelepciunea care a tras totul din nimic ? În sfârşit, dacă în lucrurile delectabile există multe şi mari delectaţii, ce şi cât de mare este delectaţia în cel ce le-a creat pe cele delectabile.

CAPITOLUL XXV

Despre cele de bine ale celor ce se bucură în el şi despre cât de mari sunt ele

O, fericire de a te bucura de acest bine ! Ce se va avea şi ce nu ? Cu siguranţă că întreaga voinţă se va realiza, iar ceea ce nu se va voi, nu va fi. Bunurile corpului şi sufletului vor fi atunci astfel că „nici ochiul n-a văzut şi urechea n-a auzit, nici inima omului" nu le-a simţit [1]. Pentru ce deci rătăceşti, fără asta, biet om, căutând binele sufletului tău şi al corpului tău ? Iubeşte un singur bine, pe acela în care sunt toate, şi este suficient. Doreşte binele simplu care este tot binele şi este deajuns. Ce iubeşti, de fapt, tu carne a mea şi ce doreşti tu, suflete al meu ? Aceea ce voi iubiţi, aceea şi doriţi.

Vă încântă frumuseţea? „Cei drepţi vor străluci ca soarele" [2]. Oare rapiditatea, sau forţa sau libertatea corpului neoprite de nimic? Vor fi asemenea îngerilor lui Dumnezeu, căci „semănat corp animal, învia corp spiritual" [3], nu prin natură ci prin puterea însăşi. Viaţă lungă şi plină de sănătate? Va fi eternitatea sfântă şi eterna sănătate, pentru că „cei drepţi vor trăi etern"[4] şi „salvarea celor drepţi vine de la Domnul" [5]. dar saţietatea ? Vor fi sătui „când se va arăta slava ta"[6], dar beţia ? „Ei se vor sătura din belşugul casei tale" [7]. Armonia ? Peste tot, coruri armo-îngereşti îl cântă pe Dumnezeu fără de încetare. Sau o voluptate anume, neimundă, ci pură. „Şi din noianul desfătării tale îi vei adăpa"[8]. Dară înţelepciunea ? Însăşi înţelepciunea lui Dumnezeu se va dezvălui lor. Prietenia ? Îl vor iubi pe Dumnezeu mai mult ca pe ei înşişi, şi unii pe alţii ca pe ei înşişi, şi Dumnezeu îi va iubi mai mult decât ei pe sine, căci prin el îl vor iubi şi se vor iubi şi vor iubi pe semeni şi el, iubindu-se, îi iubeşte pe ei ca pe sine. Dar concordia ? O singură voinţă pentru toţi, şi nu altă voinţă, decât dacă este a

lui Dumnezeu însăşi. Puterea ? Vor fi atotputernici în voinţa lui ca Dumnezeu în sine. În sfârşit, pentru că Dumnezeu poate ceea ce vrea prin sine însuşi, ei vor putea ceea ce vor prin el; căci întrucât nu vor vrea nimic altceva decât el, el va vrea ceea ce ei vor şi ceea ce va vrea el nu se va putea să nu fie. Dar onorurile şi bogăţia ? „Dumnezeu va aşeza pe cei buni şi drept credincioşi deasupra multora"[9], şi ei vor fi numiţi fiii lui Dumnezeu şi zei şi acolo unde va fi fiul lui Dumnezeu, vor fi şi ei, moştenitori în Dumnezeu şi împreună moştenitori cu Hristos [10]. Dreapta siguranţă ? Va fi de tot evident pentru toţi că vor avea siguranţa de a nu fi lipsiţi de aceste bunuri — sau mai degrabă de acest bine, că vor fi siguri de a nu le pierde spontan, că Dumnezeu care îi iubeşte nu le ia ceea ce el iubeşte şi că nimeni mai puternic decât Dumnezeu nu-i va separa de el.

Ce bucurie adevărată, dar şi cât de mare, acolo unde este un asemenea bine ? Inimă omenească, inimă sărmană, inimă încercată de rele, chiar strivită de necazuri, cât va fi bucuria ta de vei avea din abundenţă toate bunurile ? Întreabă-ţi adâncurile, dacă pot ele să primească bucuria unei beatitudini atât de mari.

Dacă un altul, pe care l-ai iubi ca pe tine însuţi, ar avea aceeaşi beatitudine, bucuria ta ar fi dublată, căci tu nu te vei bucura mai puţin pentru el decât pentru tine. Dacă doi sau trei, chiar mai mulţi ar deţine-o, tu te vei bucura pentru fiecare ca pentru tine însuţi, iubindu-l pe fiecare ca pe tine. Deci în această perfectă caritate a celor fără de număr îngeri şi oameni prea fericiţi, între care nimeni nu iubeşte pe altul mai puţin decât pe sine, fiecare se va bucura pentru oricare semen ca pentru sine. Dacă inima omului abia dacă este în stare să-şi stăpânească bucuria propriei fericiri atât de mari, cum va fi în stare să trăiască asemenea şi atât de mari bucurii ?

Dar pentru că pe cât mai mult este iubit celălalt, pe atâta este şi bucuria fericirii, cum în această fericire perfectă fiecare îl va iubi pe Dumnezeu incomparabil mai mult decât pe sine şi pe toţi alţii faţă cu sine, fiecare va fi mai fericit

prin fericirea lui Dumnezeu decât prin cea proprie şi a tuturor faţă cu sine.

Dacă ei îl iubesc pe Dumnezeu „din toată inima, din toată mintea, din tot sufletul" astfel că întreagă inima, întreagă mintea, întreg sufletul să nu fie pe măsura demnităţii iubirii lor, este limpede că ei se vor bucura cu „toată inima, cu toată mintea, cu tot sufletul"[11] şi că întreagă inima, întreagă mintea şi întreg sufletul nu ar fi suficiente plenitudinii bucuriei.

CAPITOLUL XXVI

Dacă aceasta este plinătatea bucuriei promise de Dumnezeu

Dumnezeule şi Doamne al meu, speranţa mea şi bucuria inimii mele, zi sufletului meu dacă aceasta este bucuria de care tu ne-ai vorbit prin Fiul tău. „Cereţi şi veţi primi, ca bucuria voastră să fie deplină"[1]. Am aflat o bucurie deplină şi mai mult chiar ; căci inima, spiritul, sufletul şi omul în întregime fiind pline de această bucurie, ea îi va fi cu asupră de măsură. Aceasta nu este deci bucuria care va intra în cei ce se vor bucura, ci toţi cei ce se vor bucura vor intra în această bucurie toţi întregi.

Zi, Doamne, zi servitorului tău până în adâncul inimii lui, dacă aceasta este bucuria în care vor intra servitorii tăi, bucuria Stăpânului lor ? Dar această bucurie, de care, în mod sigur, se vor bucura aleşii tăi, „nici ochiul n-a văzut, nici urechea n-a auzit, nici inima omului n-a simţit că se înalţă"[2]. Eu, Doamne, nici n-am vorbit nici nu m-am gândit

la cât se vor bucura bine fericiţii tăi. Ei se vor iubi de bună seamă, atâta cât vor iubi şi vor iubi atâta cât vor cunoaşte. Cât te vor cunoaşte, Doamne, şi cât te vor iubi atunci ? Neîndoielnic, „nici ochiul n-a văzut, nici urechea n-a auzit, nici inima omului n-a simţit" în această viaţă cât te vor cunoaşte şi te vor iubi în altă viaţă.

Te rog, Doamne, ca să te cunosc, să te iubesc, să mă bucur de tine. Şi dacă n-o să pot pe deplin în această viaţă, fă să mă apropii, aici, până voi ajunge într-o zi la plenitudinea de acolo; fă şi ca, sporită aici, cunoaşterea de tine să se împlinească acolo; ca iubirea mea să crească aici şi să se desăvârşească dincolo, ca bucuria mea să fie imensă în speranţa de aici şi totală în realitate, atunci.

Doamne, tu care prin Fiul tău ne sfătuieşti să te implorăm şi ne promiţi că vom ajunge ca bucuria noastră să fie deplină. Te implor, Doamne, precum tu îl îndemni pe admirabilul nostru povăţuitor, de a primi ceea ce tu ai făgăduit prin adevărul tău, ca bucuria mea să se împlinească. Dumnezeule adevărat, te implor să mă primeşti ca bucuria mea să fie deplină. Iar până atunci spiritul meu să mediteze, şi limba mea să vorbească, inima mea s-o iubească, şi gura mea s-o predice; căci sufletului meu îi este foame, cărnii mele sete, şi toată substanţa mea o doreşte, până ce voi intra în bucuria Domnului, care este Dumnezeu treimic şi unu, binecuvântat fie în veacuri. Amin.

Sfârşitul *Proslogion*-ului

CARTEA LUI GAUNILON

PENTRU APĂRAREA SMINTITULUI

I. Celui care se îndoieşte sau chiar neagă cum că există o asemenea natură faţă de care nu se poate concepe alta mai mare, i se răspunde aici că fiinţarea sa este probată mai înainte prin aceea că acela care o neagă sau se îndoieşte îl are deja în intelect, pentru că atunci când aude ceea ce se spune, înţelege ceea ce se spune; apoi, întrucât ceea ce el înţelege este necesar să fie nu numai în intelect, dar de asemenea şi în realitate. Şi se probează aceasta prin aceea că a fi în intelect şi în realitate este mai mare decât a fi numai în intelect. Dar dacă acest ceva ar fi numai în intelect, cel ce ar fi în realitate ar fi mai mare decât el, şi astfel ceea ce este mai mare decât toate ar fi mai mic decât nu importă ce, n-ar fi deci mai mare decât orice, ceea ce este contradictoriu. Deci este necesar ca acela care este mai mare decât toate, ceea ce s-a probat deja, că este în intelect, nu este numai în intelect, ci şi în realitate, pentru că altminteri n-ar putea fi mai mare decât toate.

II. Dar s-ar putea răspunde că această fiinţă care este acum în intelectul meu nu este decât pentru că eu înţeleg ceea ce este numit. Nu interesează care false şi, prin urmare, neexistente în nici un fel în sine, pot fi ele afirmate ca existând în intelect sub pretext că, dacă cineva vorbeşte despre ele, eu înţeleg ceea ce zice ? Afară de faptul că, prin

întâmplare, nu ar fi sigur că această ființă este astfel că nu are cum să fie în intelect într-o modalitate foarte diferită de ceea ce este fals sau îndoielnic și că eu nu pot să zic că, înțelegând-o, o gândesc și o am în intelect, dar că o gândesc și o am în inteligență, adică sesizând printr-o știință comprehensivă că există în realitate ? Dar, dacă este așa, în primul rând, nu va fi diferit de a avea un lucru în intelect într-un timp precedent și de a înțelege existența lucrului în altul succedent, ca în cazul unei picturi, care este mai înainte în sufletul pictorului și numai apoi în operă. În al doilea rând, mai deloc n-ar fi credibil ca, atunci când se va rosti și se va auzi, nu se va putea gândi că nu există nimic, tot așa cum s-ar putea gândi că Dumnezeu nu există. Dacă nu se poate, pentru ce această argumentație contra celui care neagă sau doar se îndoiește de existența unei asemenea naturi ? În fine, ca ea să fie ceea ce nu se poate să nu percepi cu certitudine prin intelect, existența sa indubitabilă, mai trebuie făcută proba printr-un argument incontestabil, și nu prin acesta, că există deja în intelectul meu atunci când înțeleg ceea ce aud; căci gândesc că, în inteligența mea, pot să existe toate cele nesigure sau false de care îmi vorbește altul și ale cărui spuse le înțeleg și încă ele pot să existe chiar mai mult dacă, înșelat de cle, cum se întâmplă adesea, le-am dat crezare, chiar când nu cred în acest argument.

III. De aceea acest exemplu, al pictorului care are deja în spiritul său pictura pe care o va face, nu convine acestui argument. Căci, această pictură, mai înainte de a fi făcută, este însăși arta pictorului; în arta unui artizan nu este însă decât ca o parte anume a inteligenței sale; cum zicea Sfântul Augustin [2], atunci când lucrătorul care execută un sipet îl are mai înainte în arta sa, sipetul, după execuția făcută nu este viu; dar cel din artă este viu; pentru că sufletul artizanului, în care sunt toate cele de dinainte de lucrare, trăiește. Dar pentru că toate acestea sunt ele însele vii în sufletul vivant al artizanului, dacă nu sunt altceva decât sinea sau inteligența sufletului însuși ? Dar dacă, în afara celor ce sunt știute că aparțin naturii spiritului, tot ceea ce este perceput ca

adevarat de intelect, fie auzindu-l, fie gândindu-l, este diferit fără îndoială de intelectul care-l percepe. De asemenea, chiar dacă este adevărat că exista ceva faţa de care nu se poate gândi nimic mai mare, acest ceva *auzit* sau înţeles nu va fi totuşi asemenea picturii neexecutate în intelectul pictorului.

IV. Trebuie adăugat că, spusele de mai sus, privitoare la fiinţa decât care alta mai mare nu poate fi concepută, şi despre care se spune că nu poate fi alta decât Dumnezeu, că eu nu pot mai mult să-l gândesc după ce l-am înţeles şi să-l am în intelect ca pe un lucru care este cunoscut de mine prin specia sau prin genul său, că eu nu pot să-l gândesc pe Dumnezeu în sine, deci că din această cauză eu pot să-l concep pentru mine ca neexistând. Nu cunosc acel ceva în sine, nici nu sunt în stare să-mi fac o idee prin altceva care i-ar fi asemănător, pentru că tu însuţi afirmi că nu există nimic care să-i semene. Dacă aş auzi vreun om total necunoscut mie, ignorat de mine până la existenţă, aş reuşi, datorită cunoaşterii specifice sau generice proprie omului sau oamenilor, să cuget ca el. Totuşi s-ar putea face ca, datorită minciunii celui care va fi vorbit, cel pe care l-am gândit eu să nu fie un om, deşi eu l-am conceput după un lucru perfect adevărat care n-ar fi acest om, ci omul în general. Astfel încât, atunci când aud spunându-se Dumnezeu, sau cel mai mare dintre toate, nu pot să-l am în acelaşi mod în care am această eroare în gândire sau în intelect, pentru că eu puteam să gândesc după o realitate adevărată şi cunoscută mie, atunci când eu nu pot în nici un chip să gândesc acest ceva decât după un cuvânt care, de abia sau chiar de loc, nu se poate gândi adevărat. Dacă atunci când se gândeşte astfel, nu se gândeşte ceea ce nu este cuvântul însuşi, un lucru veritabil, dar ca sunet al literelor şi silabelor, numai, cât semnificaţia cuvântului auzit, nu însă ca semnificaţie a cuvântului de cel care ar cunoaşte sensul cuvântului şi care ar gândi după lucrurile însele şi într-o înţelegere adevărată. Dar cum mai curând prin cineva care nu cunoaşte despre ce este vorba şi care

gândeşte numai după mişcarea sufletului produsă de auzirea cuvântului şi care caută să-şi imagineze semnificaţia cuvântului auzit; ar fi extraordinar ca să poată atinge adevărul lucrului. Nu este deci în mod sigur altfel în inteligenţă, atunci când înţeleg ceea ce zice careva că există ceva faţă de care nimic mai mare nu se poate concepe, eu am în intelectul meu în acest mod şi nu altul.

Toate acestea, privitoare la ceea ce s-a zis cum că acea natură supremă se află deja în intelectul meu.

V. Că aceasta este nu numai în intelect, dar în mod necesar şi în realitate, mi se probează: dacă n-ar exista, tot ceea ce este în realitate ar fi mai mare decât ea, însă n-ar fi mai mare decât totul, ceea ce în intelect deja s-a dovedit, la ceea ce şi răspund: dacă trebuie să recunoaştem ca fiind în intelect ceea ce nu poate fi, totuşi, după adevărul unui lucru oarecare, eu nu neg că acesta poate fi în mine, dar cum nu se poate deloc obţine existenţa în realitate, eu nu-i conced decât dacă îmi probează cu argumente indubitabile. Căci acela care îşi afirmă existenţa de fapt, pentru că altfel cel mai mare decât toate n-ar fi cel mai mare decât toate, nu este suficient de atent la cel căruia îi vorbeşte. Eu, în sfârşit, nu zic încă, ba, eu neg sau am îndoială că această fiinţă cea mai mare şi este cu adevărat; şi, de aceea, nu-i conced altă existenţă, dacă se poate vorbi de existenţă, decât aceea a unui lucru încă necunoscut, pe care sufletul se căzneşte să-l imagineze la auzirea simplă a cuvântului. Cum deci îmi va proba că acel ceva anume care este cel mai mare există în realitate pentru că este evident că este mai mare decât toate, dacă, până aici, eu l-am negat sau cel puţin am avut îndoială ca el să fie, neadmiţând ca acest cel mai mare să fie în intelect sau în gândire decât ca atâtea altele îndoielnice sau nesigure ? Trebuie, de aceea, să mă convingă mai înainte de faptul că acest cel mai mare există în realitate undeva şi atunci numai întrucât cel mai mare decât toate că incontestabil va fi în sine însuşi.

VI. Luăm un exemplu: unii zic că există undeva în ocean o insulă care, datorită dificultăţii sau mai exact

imposibilităţii de a afla că nu există a fost supranumită pierduta; şi se povesteşte că mai mult decât insulele norocite are o abundenţă inestimabilă de bogăţii şi de delicii de tot felul şi că, fără posesor sau locuitor, ea depăşeşte prin mulţimea avuţiilor ei toate pământurile locuite de oameni. Spunându-mi cineva că aşa stau lucrurile, voi înţelege uşor acestea, căci nu comportă nici o dificultate. Dar dacă adaugă, în urmare firească: tu nu poţi să te îndoieşti că această insulă, superioară tuturor pământurilor, există cu adevărat undeva pentru că nu te îndoieşti că ea este în intelectul tău, şi întrucât este superior de a nu fi doar în intelect, ci şi în realitate, este necesar ca ea să fie, pentru că dacă n-ar fi, nu importă care pământ care ar exista în realitate ar fi mai perfect decât ea şi că aceea pe care tu ai conceput-o ca superioară n-ar fi. Dacă ar vrea să mă convingă, într-un fel asemănător, de existenţa acestei insule şi de care n-ar trebui să mă îndoiesc, aş crede că este o glumă sau că eu nu ştiu pe care să-l socotesc mai prost, pe mine sau pe el, dându-mi mie sau lui dreptate, dacă aş crede că se poate admite cu oarecare certitudine existenţa acestei insule, fără a fi dovedit mai înainte că superioritatea ei însăşi este în intelectul meu ca un lucru existent în mod real şi indubitabil şi nu asemenea altuia fals sau nesigur.

VII. Iată deci care sunt obiecţiile cu care ar putea răspunde smintitul, în urmare a ceea ce i se spune, anume că acela care este cel mai mare este astfel încât nu poate fi gândit ca nonexistent, şi cum nu este probat prin altceva decât prin aceea că, dacă ar fi diferit, n-ar fi cel mai mare dintre toate, el va răspunde încă o dată zicând: când am spus că ar exista cu adevărat o anume fiinţă, adică mai mare decât toate, astfel ca să poată să-mi dovedească prin aceasta că există într-atâta în realitate că nu se poate gândi că nu există ? Dar pentru că trebuie mai înainte de toate să probez printr-un argument foarte sigur că există o natură superioară, cea mai bună şi cea mai mare adică, spre a putea apoi dovedi că în mod necesar nu poate eluda ceea ce este mai mare şi mai bun decât orice. Atunci însă când se zice că

acest lucru suprem nu poate fi gândit ca neexistând, mai potrivit ar fi să se spună că nonexistenţa sa sau mai curând posibilitatea non existenţei sale nu ar fi înţeleasă; căci după proprietatea acestui cuvânt, cele false nu pot fi înţelese, şi totuşi pot fi gândite în acelaşi mod în care smintitul a gândit că Dumnezeu nu este. Cât aş gândi că nu sunt, atunci cu mare siguranţă aş şti că ştiu, ceea ce eu nu ştiu dacă pot; dar dacă pot, pentru ce n-aş putea faţă cu orice ştiu cu certitudine ? Dacă, din contră, nu pot, aceasta nu ar fi propriu lui Dumnezeu.

VIII. În rest, această carte mică[3] este expusă cu atâta adevăr, claritate şi magnificenţă, încât este una de mare utilitate şi într-atâta de impregnată ca de un parfum profund de un sentiment pios şi sfânt că nu trebuie, din pricina începutului său, gândit bine, dar mai puţin argumentat, să fie dispreţuită; trebuie mai degrabă să ignorăm începutul şi să acceptăm totul cu mare veneraţie şi mare laudă.

APOLOGIA SFÂNTULUI ANSELM CONTRA LUI GAUNILON, RĂSPUNZÂND PENTRU SMINTIT

Cum cel care încă mustră nu este smintitul de care eu vorbeam în opusculul meu, ci un catolic şi un înţelept (care vorbeşte) în numele smintitului, îmi pare deajuns să răspund catolicului.

CAPITOLUL I

Raţionamentul adversarului este în general respins şi se arată că acela care nu poate gândi ce este mai mare este în realitate

Tu zici, deci (oricare ai fi, tu cel ce zici că smintitul ar fi putut zice), că acel ceva ce nu se poate gândi ca fiind cel mai mare nu este în intelect într-o altă modalitate decât aceea care, după adevărul acestui lucru, nu poate fi deloc gândit, şi privitor la ceea ce am zis eu, nu se poate conclude de la acel ceva care este cel mai mare în intelect la ceea ce este în realitate, tot aşa cum nimeni nu poate trece cu certitudine la existenţa insulei pierdute ascultând o descriere verbală, fără să se îndoiască în intelectul său.

Dar eu zic: dacă cel care nu poate gândi pe cel mai mare nici ca fiind înţeles nici gândit, şi nu este nici în intelect, nici în gândire, Dumnezeu sau acel ceva faţă cu care nimic nu poate fi gândit ca superior sau acel ceva nici înţeles nici gândit şi nu este în intelect sau în gândire. Că este fals, aflu cel mai tare argument în credinţa şi în conştiinţa ta. Deci acela care nu poate concepe ca fiind cel mai mare este cu adevărat înţeles şi gândit şi este în intelect şi în gândire. De aceea sau nu sunt adevărate cele prin care tu ai căutat să probezi contrariul, sau consecinţele pe care le-ai tras, nedecurgând. Privitor la ceea ce gândeşti tu că din faptul că se înţelege ceva care nu poate fi conceput ca fiind cel mai mare, nu urmează că este în intelect, nici dacă este în intelect nu rezultă că este în realitate, eu zic cu certitudine că, dacă poate fi gândit, este cu necesitate. În sfârşit, acela care nu poate fi gândit decât ca fiind cel mai mare nu are a fi conceput decât fără de început. Tot ceea ce poate fi gândit că este şi nu este, poate fi conceput ca având început. Prin urmare, acela care nu poate fi gândit decât ca fiind cel mai mare, nu poate fi gândit ca fiind şi nefiind. Deci, dacă poate fi gândit ca fiind, cu necesitate este.

Mai mult, dacă doar poate fi gândit, el este cu necesitate. Nimeni, de fapt, chiar şi cel ce neagă sau se îndoieşte de acela faţă de care nimic mai mare nu poate fi gândit, nu neagă sau se îndoieşte că, dacă ar fi, n-ar putea să nu fie, sau în act sau în intelect. Altfel, acela care nu poate fi gândit decât ca fiind cel mai mare, n-ar fi. Dar să presupunem că nu este, deşi gândit. Tot ceea ce poate fi gândit şi nu este, dacă ar fi, n-ar fi decât acela faţă de care nimic superior nu poate fi gândit, el n-ar fi acela faţă de care nimic nu poate fi gândit ca mai mare; ceea ce este de tot absurd. Este deci fals că acela care nu poate fi conceput ca fiind cel mai mare nu există, decât numai dacă se poate gândi cu atât mai mult, dacă poate fi înţeles sau este în intelect.

Voi spune ceva în plus. Fără nici o îndoială, ceea ce într-o parte sau la un moment dat nu este, chiar dacă există la un moment dat sau într-un loc anume, poate, totodată, să fie conceput ca neexistent nicăieri şi nicicând, tot aşa cum nu există într-un moment şi în acest loc. Ceea ce, în sfârşit, nu era ieri, dar există azi, poate pentru că este înţeles ca neexistând ieri, se poate presupune ca inexistent vreodată, şi ceea ce nu este aici, şi este acolo, poate din faptul că nu este aici, poate fi gândit ca nefiind în vreo parte. De asemenea, dacă anumite părţi nu sunt în acelaşi loc şi în acelaşi timp ca altele, toate aceste părţi, adică întregul poate fi conceput ca nefiind undeva, cândva. Dacă s-ar zice că timpul este întotdeauna şi lumea peste tot, acela n-ar fi totuşi întreg totdeauna, nici aceasta întreagă peste tot; şi cum anumite părţi ale timpului nu sunt când sunt şi altele, se poate gândi ca nefiind vreodată, şi cum unele părţi ale lumii nu sunt iar altele sunt, la fel, se poate gândi ca nefiind în vreun loc; de asemenea, ceea ce este compus din părţi poate fi descompus de gândire şi poate să nu fie. De aceea, tot ceea ce nu este întreg peste tot şi oricând, chiar dacă există, poate fi gândit ca nefiind. Dar acel ceva faţă de care nimic nu poate fi conceput ca fiind mai mare, dacă este, nu are a fi gândit ca neexistând; altfel, dacă ar exista, n-ar fi acela faţă de care nimic mai mare nu poate fi conceput; căci e contradictoriu. Nu este deci nicicând şi nicăieri în parte ci din totdeauna şi peste tot, întreg.

Nu gândeşti că acela pe care noi îl înţelegem ca acest întreg poate fi gândit şi înţeles, în gândire sau în intelect ? Dacă nu se poate, noi n-am mai înţelege nimic. Dar dacă tu zici că ceea ce nu este decât incomplet înţeles şi nu este în intelect, zici că acela care nu poate suporta lumina pură a soarelui nu vede lumina zilei, care nu este, totuşi, decât lumina soarelui. Or, acel ceva care nu se poate concepe ca mai mare este cert că a fost înţeles şi că există în intelect.

CAPITOLUL II

Raţionamentul propus este urmărit îndeaproape şi se arată că, dacă acela faţă de care nu se poate concepe nimic mai mare poate fi gândit, există

Am zis în argumentaţia pe care tu o respingi că, atunci când smintitul aude zicându-se că acela faţă de care nimic mai mare nu se poate concepe, el înţelege ceea ce aude. Cel care nu înţelege aşa ceva, dacă se vorbeşte într-o limbă cunoscută, sau n-are înţelegere, sau totul este foarte obscur. Am mai zis apoi că fiind înţeles este în intelect. Cum să nu fie în nici o intelecţie ceea ce s-a arătat în mod necesar că există în adevăr ?

Dar tu zici că, chiar dacă ceva este în intelect, nu decurge că este şi înţeles. Vezi că, mai curând, dacă este în intelect este pentru că este înţeles. În sfârşit, la fel ceea ce este gândit este gândit de gândire şi ceea ce este gândit de gândire este în gândire aşa cum a fost gândit; la fel şi ceea ce este înţeles este înţeles de intelect şi ceea ce este înţeles de intelect este în intelect în felul în care a fost înţeles. Ce poate fi mai clar ?

Am mai zis apoi că, dacă este în intelect, poate fi gândit şi ca fiind în realitate, ceea ce este mai mare. Dacă, aşadar, acest ceva faţă de care nimic mai mare nu se poate gândi nu este decât în intelectul însuşi, el este ceva în raport cu care se poate gândi cel mai mare: întreb, ce este mai consecvent? Dacă, în sfârşit, este numai în intelect, nu poate fi gândit ? ca fiind şi în realitate ? Sau dacă se poate, cel care îl gândeşte nu-l gândeşte ca pe ceva superior faţă de ceea ce este doar în intelect ? Şi mai consecvent: dacă acela faţă de care nimic mai mare nu se poate concepe este numai în intelect, el este acelaşi cu cel în raport cu care se poate

gândi un mai mare ? Este sigur că acela faţă cu care se poate concepe un mai mare nu este în intelectul celui care nu poate gândi un mai mare. Nu decurge că acela care nu poate gândi un mai mare, dacă este într-un intelect anume, nu este numai în intelect ? Căci dacă este doar în intelect, este acela care poate fi conceput ca fiind cel mai mare, ceea ce este contradictoriu.

CAPITOLUL III

La obiecţia adversarului: existenţa reală a insulei fictive decurge din aceea care este gândită ?

Tu zici că este acelaşi lucru dacă cineva ar zice că o insulă în ocean, depăşind în fertilitate toate celelalte pământuri, şi care datorită dificultăţii, chiar a imposibilităţii de a afla că nu există a fost numită pierdută, trebuie să fie considerată ca fiind cu adevărat în realitate, pentru că se înţelege uşor descrierea verbală a sa.

Zic eu cu încredere că aceluia care mi-ar găsi un lucru oarecare, în afară de cel faţă de care nimic superior nu se poate gândi, ca existând în realitate sau numai în gândire, la care s-ar putea aplica argumentaţia mea a conexiunii, aflând-o, i-aş da insula cea pierdută, pentru că ea n-ar fi niciodată mai mult.

Dar pare deja evident că acela faţă de care nimic superior nu poate fi gândit ca non existent, pentru că există prin raţiunea sigură a adevărului; altminteri, n-ar putea în nici un chip să existe.

Încă o dată, dacă cineva zice că el gândeşte cum că acest ceva nu există; zic eu că atunci îl gândeşte, sau mai exact el gândeşte pe acela care nu poate fi conceput ca mai

mare, ceea ce înseamnă că nu-l gândeşte. Dacă nu-l gândeşte, nu gândeşte non existenţa pentru că nu-l gândeşte pe acela. Dacă îl gândeşte, îl gândeşte cu adevărat ca pe ceva care nu poate fi conceput ca neexistent. În fine, dacă acest ceva s-ar putea gândi ca nefiind, ar putea fi gândit ca având un început şi un sfârşit; ceea ce nu se poate. Deci cel care gândeşte, gândeşte că ceva anume nu poate fi conceput ca nonexistent; cel care gândeşte nu gândeşte că acela nu este; prin urmare, nu se poate gândi non existenţa celui faţă de care nu se poate concepe un mai mare.

CAPITOLUL IV

Diferenţa dintre a putea gândi şi a înţelege nefiinţa

Privitor la obiecţia ta, atunci când se zice că această realitate supremă nu poate fi gândită ca nefiind, poate mai bine ar fi să se spună mai curând că nu este comprehensibilă decât că nu este ori chiar că e posibil să nu fie sau ar trebui, mai exact spus, că nu poate fi gândită. Dacă aş fi zis că această realitate n-ar putea fi înţeleasă ca neexistând, tu însuţi, cel care afirmi că, urmând sensul propriu al cuvântului, nici o eroare nu are a fi înţeleasă, mi-ai obiecta că nimic din ceea ce este nu poate fi înţeles ca nefiind, căci este fals că ceea ce este nu este; şi n-ar fi propriu lui Dumnezeu de a nu putea fi înţeles ca nefiind. Dar dacă unul dintre lucruri care există cu certitudine poate fi înţeles ca neexistând, la fel multe altele pot fi înţelese ca non existente. Bine considerată, obiecţia însă nu poate fi făcută dacă zicem *a gândi* (*non potest objici de cogitatione*).

Fiindcă, dacă nici unul din cele ce sunt nu poate fi înţeles ca nefiind, toate pot fi gândite ca non existente, în afară de cel care este condiţie suverană.

În fine, tot ceea ce poate fi gândit ca nefiind, şi numai acesta, are început sau un sfârşit sau sunt alcătuite din părţi, cum am zis, cele ce nu sunt întreguri într-un loc sau într-un moment dat. Doar ceea ce nu are nici început, nici sfârşit, nici părţi alcătuitoare şi pe care gândirea îl găseşte ca întreg peste tot şi dintotdeauna, nu poate fi conceput ca nefiind.

Ia seamă, deci, că poţi gândi că nici tu nu eşti, deşi ştii şi încă într-un mod foarte sigur că tu eşti; şi eu mă mir când zici că nu ştii ! Mai gândim că multe lucruri de care ştim că există nu există şi că altele, de care ştim că nu există, există toate acestea nu pentru a crede că sunt astfel cât imaginăm.

Aşadar, noi putem gândi că un lucru nu există, totuşi ştiind că este, căci putem avea acest gând ştiind contrariul; de asemenea, noi nu putem gândi că un lucru nu este când ştim că este, pentru că nu putem gândi că, în acelaşi timp, este şi nu este. Deci, cel care distinge astfel între două sensuri ale acestei noţiuni va înţelege că nimic nu poate fi gândit ca nefiind şi că tot ceea ce este, în afară de acela faţă de care nu se poate gândi ceva mai mare, poate fi conceput ca non existent, dacă se ştie că există.

Ceea ce este propriu lui Dumnezeu, adică de a nu putea fi gândit ca nefiind, deşi multe nu pot fi concepute ca non existente, atâta cât există.

Cu toate acestea, se poate zice că Dumnezeu a fost gândit ca nefiind, socotesc că am explicat suficient în această cărticică.

CAPITOLUL V

Discuţie particulară asupra diferitelor afirmaţii ale adversarului, şi în primul rând că de la început s-a raportat într-un mod infidel la raţionamentul pe care a vrut să-l combată

Cât priveşte celelalte obiecţii pe care mi le-ai făcut în numele smintitului, este uşor de a le respinge chiar şi pentru cel ce are puţină înţelepciune şi de aceea am considerat că pot să renunţ. Dar pentru că aud că printre unii cititori au avut oarecare valoare contra mea, le voi evoca pe scurt.

Mai înainte, tu repeţi adesea că eu am zis, că acel ceva care este cel mai mare decât toate este în intelect şi, dacă este intelect, el este de asemenea în realitate; altfel cel mai mare decât toate n-ar fi cel mai mare dintre toate. Nici unde în cele spuse de mine nu se află o asemenea probă. Cel mai mare decât toate şi cel care nu poate fi gândit mai mare nu sunt egale, pentru a proba ce anume este în realitate. Căci cel ce zice că acela faţă de care nu poate fi gândit ceva mai mare nu este şi în realitate sau poate să nu fie sau chiar poate fi gândit ca non existent se respinge uşor. Ceea ce nu este, poate să nu fie, şi ceea ce poate să nu fie poate fi gândit ca non existent. Dar tot ceea ce poate fi gândit ca non existent, dacă nu există, nu este acela care nu poate fi gândit ca mai mare; căci dacă nu este, n-ar fi acela care nu poate fi gândit mai mare. Dar nu se poate zice: acela care nu poate fi gândit mai mare, dacă există, nu este acela faţă de care nu se poate concepe ceva mai mare sau, dacă ar fi, n-ar fi acela faţă de care nu se poate concepe ceva mai mare. El este evident deci că este, nu poate să nu fie, nici să fie gândit ca nefiind. Altminteri, dacă este, nu este cel despre care se vorbeşte, şi dacă era, n-ar fi.

Nu pare însă uşor să poţi proba ceea ce se zice că este cel mai mare decât toate. Nu este, apoi, la fel de evident că acela ce poate fi gândit ca nefiind nu este mai mare decât toate cele care există, cum nu este acela faţă de care nu se poate concepe ceva mai mare; şi nu este într-atât de indubitabil încât, dacă ceva mai mare decât orice există, acesta să nu fie altul decât acela faţă de care nimic mai mare nu poate fi gândit, sau că, dacă ar exista el, n-ar fi altul decât acela despre care sigur se zice că faţă de el nimic mai mare nu se poate gândi. În sfârşit, dacă cineva ar zice că există ceva mai mare decât toate cele ce sunt şi că, în acelaşi timp, poate fi gândit ca nefiind, şi că acel ceva mai mare, chiar dacă n-ar fi, ar putea fi totuşi gândit; s-ar putea infera la fel de clar : nu este deci cel mai mare dintre toate cele ce sunt, cum se poate zice în modul cel mai evident; nu este deci acela faţă de care nu se poate concepe nimic mai mare ? Ar mai trebui încă un argument, altul însă decât cel care vorbeşte despre cel mai mare decât orice: chiar dacă, în alt caz, este suficient de a zice că este acela faţă de care nimic mai mare nu se poate gândi.

Deci, dacă nu se poate proba în acelaşi fel privitor la acela despre care se zice că este mai mare decât toate şi la acela care se dovedeşte prin sine însuşi şi nu poate fi gândit ca fiind cel mai mare, tu, nedrept, mi-ai reproşat a fi zis ceea ce eu n-am zis şi este atât de diferit de ceea ce am zis. Chiar dacă se poate altfel, tu n-ar fi trebuit să mă respingi pentru a fi socotit că e posibil de a fi probat. Căci, dacă se poate, cel care ştie că acela faţă de care nimic mai mare nu se poate gândi, poate; doar, nu se poate înţelege acela faţă de care nu se poate concepe ceva mai mare decât ca fiind singurul cel mai mare decât toate.

Cum deci nu se poate gândi că cel mai mare este înţeles şi este în intelect şi, pentru aceasta, îi este afirmată existenţa cu adevărat în realitate, la fel se zice că acel ceva

mai mare decât orice este înţeles şi este în intelect şi astfel se conclude în mod necesar că este în realitate.

Tu vezi, deci, câtă îndreptăţire aveai să mă compari cu un prost care voia să afirme existenţa insulei pierdute, pentru singurul motiv că descrierea este inteligibilă.

CAPITOLUL VI

Se discută cele spuse de adversar la II şi V, că nu interesează ce erori pot fi înţelese şi că, în urmare, ar exista

Privitor la obiecţia ta cum că cele false sau îndoielnice pot fi deopotrivă înţelese şi conţinute de intelect în modalitatea de care am vorbit, mă nedumeresc, ce sentiment te va fi împins împotrivă-mi, eu voind doar să supun la probă ceea ce era îndoielnic, pentru aceasta fiind suficient de a arăta, mai înainte, că acela era înţeles şi exista în intelect, cu scopul de a examina dacă, respectând consecuţia, acela există numai în intelect, ca toate cele false, ori şi în realitate, asemenea celor adevărate. Dacă cele false ori îndoielnice sunt înţelese şi sunt în intelect, atunci când sunt rostite, auditorul înţelege ceea ce s-a zis, nimic nu opreşte ca, în acest sens, ceea ce am zis să fie şi înţeles şi să stea în intelect.

Cum însă se pun în acord cele ce spui, anume ce tu zici, că le înţelegi pe cele false de care vorbeşte cineva, oricare ar fi ele şi că, întrucât ceea ce este nu este în gândire în acelaşi mod în care stau cele false, nu spui ceea ce gândeşti, ceea ce ai auzit sau ai în gândire, pentru că numai

înţelegând gândeşti, pentru că n-ai putea să ştii fără să gândeşti nici să înţelegi, adică prinzând în ştiinţă ceea ce este ? Cum, deci, se acordă înţelegerea ca o cunoaştere a ceva care există ? Dar aceasta tu trebuie s-o vezi, nu eu.

Dacă cele false ar fi înţelese într-un fel anume, ceea ce ar ţine de definiţia unor intelecţii, nu însă a tuturor, eu n-ar trebui să fiu respins pentru a fi zis că acela faţă de care nu se poate gândi ceva mai mare este înţeles şi este în intelect, mai înainte de a avea certitudinea că există în realitate.

CAPITOLUL VII

În contra altei afirmaţii a adversarului (la acelaşi /paragraf/), cum că fiinţa supremă poate fi concepută ca non-existenţă în felul în care smintitul l-a conceput pe Dumnezeu

Tu zici, apoi, că este greu de crezut că acela (cel mai mare), atunci când a fost numit şi auzit, nu poate fi gândit ca neexistând, precum se poate gândi non-existenţa lui Dumnezeu. Să răspundă pentru minc cei care au ştiinţa disputaţiei şi argumentaţiei, chiar dacă săracă.

Este oare rezonabil să nege cineva ceea ce a înţeles pentru că i s-a zis că pe acel ceva l-a negat întrucât nu l-a înţeles ? Ori dacă se neagă câteodată ceea ce este numai întrucâtva înţeles şi care este asemenea celui de tot neînţeles privitor la ceea ce este într-un intelect nu aduce cu a proba ceva îndoielnic mai uşor decât dacă n-ar fi în nici una ? De aceea, nu este de crezut că acela ce neagă ceea ce nu poate fi gândit decât ca fiind cel mai mare, înţelege ceva din ceea ce

a auzit, pentru că el îl contestă pe Dumnezeu, căruia, în această modalitate, nu-i mai gândeşte vreun sens. Sau dacă îl neagă pentru că nu-l înţelege, nu este mai uşor de ceea ce se înţelege într-o oarecare măsură decât prin ceea ce nu se înţelege deloc ?

Nu este deci fără de raţiune ceea ce am adus contra smintitului, anume că, pentru a proba că Dumnezeu este acela faţă de care nimic nu poate fi gândit; căci el, când îl gândeşte în acest fel, nu-l înţelege deloc.

CAPITOLUL VIII

Examinarea comparaţiei cu pictura la nr.III, de unde se poate conclude la fiinţa cea mai mare, în replică la căutările adversarului de la nr.IV

Privitor la proba ta atât de laborioasă cum că fiinţa faţă de care nu se poate gândi nimic mai mare nu este asemenea picturii în intelectul pictorului, ea este fără de raţiune. Eu n-am adus tabloul preconceput voind să afirm că era asemenea celui despre care vorbeam; ci doar pentru a arăta că ceva anume poate să existe în intelect şi să fie înţeles ca nefiind în realitate.

De asemenea, tu zici că nu poţi nici să înţelegi, nici să ai în intelect ceea ce ai auzit, anume că este ceva peste care ceva mai presus e de negândit ca pe un lucru cunoscut de tine prin gen şi specie, pentru că nu cunoşti lucrul însuşi şi nu eşti în măsură să conjecturezi cu ajutorul altora asemănătoare, ceea ce însă este cu totul altceva. De îndată ce un bine mai mic este asemenea unui bine mai mare întrucât este bine, e evident pentru orice spirit raţional că, urcând de la cele ce sunt inferioare la cele superioare, noi

putem să conjecturăm asupra aceluia faţă de care nimic mai presus nu mai e de gândit. Cine, de exemplu, n-ar fi în stare să gândească, chiar dacă n-ar crede în existenţa reală a ceea ce concepe că, existând un bine cu început şi sfârşit, îi este superior; că, dacă acesta care e mai bun decât primul, cel ce n-ar avea nici început nici sfârşit n-ar fi încă mai presus, chiar dacă ar trece de la trecut prin prezent în viitor; şi că, existând în realitate sau nu, ceea ce nu ar avea nevoie, nici chiar în gândire, nici să se schimbe nici să se mişte, ar fi cu mult superior ? Nu poate fi gândit ? Sau, se poate concepe ceva mai mare ? Sau nu este ceva faţă de care se poate concepe ceva mai mare pentru a conjectura la ceva faţă de care este de negândit altceva mai presus ? Există, deci, un punct de plecare de unde se poate conjectura cel mai mare, ce poate fi gândit.

Prin urmare, este uşor de respins smintitul care nu recunoaşte autoritatea sacră, negând că se poate ajunge la cel faţă de care nimic superior nu se poate gândi pornind de la alte lucruri. Dar dacă un catolic este cel ce neagă, să ia aminte că „cele nevăzute ale lui Dumnezeu se văd de la facerea lumii, înţelegându-se din făpturi, adică veşnica Lui putere şi Dumnezeire “ [1].

CAPITOLUL IX

Fiinţa supremă poate fi gândită şi înţeleasă;raţionamentul smintitului este întărit

Dar, şi adevărat că nu poate fi gândit sau înţeles acela faţă de care e de neconceput ceva mai presus, n-ar fi, totuşi, deloc fals ca să se poată gândi şi înţelege acela dincolo de care nu e de conceput ceva mai mare. Cum nimic nu ne

împiedică să vorbim de inefabil, cu toate că despre ceea ce este inefabil nu se poate zice nimic şi cum noncogitabilul poate fi gândit, deşi noncogitabilului îi convine că nu poate fi gândit, atunci când se vorbeşte de cel faţă de care ceva mai presus este de neconceput, nu încape îndoială că se poate gândi şi înţelege ceea ce s-a zis, chiar dacă acel ceva faţă de care ceva mai mare e de neconceput nu poate fi nici gândit, nici înţeles. În sfârşit, dacă cineva este atât de smintit pentru a zice că acela faţă de care nimic mai mare nu poate fi gândit nu este, el nu va fi într-atât de imprudent ca să afirme că nu poate nici să înţeleagă, nici să gândească ceea ce a zis, ori dacă se găseşte astfel, nu numai cuvintele sale trebuie să fie respinse, ci şi el însuşi dispreţuit.

Deci acela care neagă existenţa a ceva dincolo de care nu se poate gândi ceva mai presus gândeşte şi înţelege negaţia pe care o face, negaţie care nu se poate nici înţelege nici gândi fără părţile sale; dar una din părţi este acel ceva faţă de care nimic mai mare nu poate fi gândit.

Dar este limpede că, în aceeaşi măsură, poate fi gândit şi înţeles ceea ce nu poate să fie; dar, cel care gândeşte, gândeşte ceva care nu poate fi. Deci atunci când se gândeşte acel ceva faţă de care nimic mai presus nu se poate concepe, gândind că nu poate fi, nu se gândeşte acel ceva faţă de care nimic nu se poate concepe. Dar despre acelaşi totdeodată se gândeşte şi nu se gândeşte. Apoi, cel care gândeşte acel ceva faţă de care nimic mai presus nu se poate gândi nu-l gândeşte că poate să nu fie, ci că nu poate să nu fie. Astfel că existenţa a ceea ce e gândit este necesară pentru că tot ceea ce poate să nu fie nu este ceea ce gândeşte.

CAPITOLUL X

Tăria raţionamentului precedent, şi încheiere la mica scriere

Socotesc că voi fi dovedit în opusculul de dinainte nu şovăitor, ci prin argumente îndeajuns de necesare că fiinţa faţă de care nimic mai presus nu se poate gândi există în realitate şi că nici o obiecţie nu le poate infirma tăria. Semnificaţia acestei probe este atât de tare că din faptul însuşi că acela despre care se vorbeşte şi care, înţeles şi gândit, cu necesitate este probat ca existând cu adevărat în realitate, şi totodată, ca fiind ceea ce trebuie să se creadă despre substanţa divină.

Căci noi credem substanţa divină, în mod absolut, tot una cu a fi, mai bine decât cu a nu fi. De exemplu, este mai bine în fiinţare eternă decât non-eternă, binele mai mult decât non binele, bunătatea însăşi decât lipsa ei. Este deci necesar ca acela faţă de care nu se poate concepe nimic mai presus să fie ceea ce trebuie crezut a fi substanţa divină.

Îţi mulţumesc pentru bunăvoinţă ca şi pentru ce ai respins şi pentru laudele aduse opusculului meu. Căci, precum ai lăudat ceea ce ţi s-a părut acum de laudă, tot astfel ai respins ceea ce ţi s-a părut mai slab, cu bunăvoinţă iar nu, dimpotrivă, cu rea-voinţă.

S. ANSELMI

PROSLOGION

PROOEMIUM

Postquam opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei, cogentibus me precibus quorumdam fratrum, in persona alicujus tacite secum ratiocinando quae nesciat investigantis, edidi, considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, cepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum, quia Deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens et quo omnia indigent ut sint et ut bene sint, et quaecumque de divina credimus substantia, sufficeret.

Ad quod cum saepe studioseque cogitationem converterem, atque aliquando mihi videretur jam posse capi quod quaerebam, aliquando mentis aciem omnino fugeret, tandem desperans volui cessare velut ab inquisitione rei quam inveniri esset impossibile.

Sed cum cogitationem illam, ne mentem meam frustra occupando ab aliis in quibus proficere possem impediret, penitus a me vellem excludere, tunc magis ac magis nolenti et defendenti se cepit cum importunitate quadam ingerere.

Cum igitur quadam die vehementer ejus importunitati resistendo fatigarer, in ipso cogitationum conflictu sic se obtulit quod desperaveram, ut studiose cogitationem amplecterer, quam sollicitus repellebam.

Aestimans igitur, quod me gaudebam invenisse, si scriptum esset, alicui legenti placiturum, de hoc ipso et quibusdam aliis, sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum et quaerentis intelligere quod

credit, subditum scripsi opusculum. Et quoniam nec istud, nec illud cujus supra memini, dignum libri nomine aut cui auctoris praeponeretur nomen judicabam, nec tamen eadem sine aliquo titulo, quo aliquem in cujus manus venirent quodammodo ad se legendum invitarent, dimittenda putabam, unicuique dedi titulum, ut prius *Exemplum meditandi de ratione fidei*, et sequens *Fides quaerens intellectum* diceretur.

Sed cum jam a pluribus cum his titulis utrumque transcriptum esset, coegerunt me plures, et maxime Reverendus Archiepiscopus Lugdunensis, Hugo nomine, fungens in Gallia legatione apostolica, qui mihi hoc ex apostolica praecepit auctoritate, ut nomen meum illis praescriberem. Quod ut aptius fieret, illud quidem *Monologion*, id est, Soliloquium, istud vero *Proslogion*, id est, Alloquium nominavi.

CAPUT I

Eia nunc homuncio, fuge paululum occupationes tuas, absconde te modicum a tumultuosis cogitationibus tuis. Abjice nunc onerosas curas, postpone laboriosas distensiones tuas. Vaca aliquantulum Deo, et requiesce aliquantulum in eo. Intra in cubiculum mentis tuae, exclude omnia praeter Deum et quae te juvent ad quaerendum eum, et clauso ostio quaere eum.

Dic nunc, totum cor meum, dic nunc Deo : Quaero vultum tuum, vultum tuum, Domine, requiro. Eia nunc ergo, tu Domine Deus meus, doce cor meum, ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inveniat. Domine, si hic non es, ubi te quaeram absentem ? Si autem ubique es, cur non video te praesentem ? Sed certe habitas lucem inaccessibilem. Et ubi est lux inaccessibilis, aut quomodo accedam ad lucem inaccessibilem ? Aut quis me ducet et inducet in illam, ut videam te in illa ? Deinde, quibus signis, qua facie te quaeram ? Numquam te vidi, Domine Deus meus, non novi faciem tuam. Quid faciet, altissime Domine, quid faciet iste tuus longinquus exul ? Quid faciet servus tuus anxius amore tui, et longe projectus a facie tua ? Anhelat videre te, et nimis abest illi facies tua. Accedere ad te desiderat, et inaccessibilis est habitatio tua. Invenire te cupit, et nescit locum tuum. Quaerere te affectat, et ignorat vultum tuum. Domine, Deus meus es et Dominus meus es, et numquam te vidi. Tu me fecisti et refecisti et omnia mea bona tu mihi contulisti, et nondum novi te. Denique, ad te videndum factus sum, et nondum feci propter quod factus sum. O misera sors hominis, cum hoc perdidit ad quod factus est. O durus et dirus casus ille ! Heu ! quid perdidit, et quid invenit ? Quid abscessit, et quid remansit ? Perdidit

beatitudinem ad quam factus est, et invenit miseriam propter quam factus non est. Abscessit sine quo infelix est, et remansit quod per se non nisi miserum est.. Manducabat tunc homo panem Angelorum, quem nunc esurit; manducat nunc panem dolorum, quem tunc nesciebat. Heu, publicus luctus hominum, universalis planctus filiorum Adae ! Ille ructabat saturitate, nos suspiramus esurie. Ille abundabat, nos mendicamus. Ille feliciter tenebat et misere deseruit, nos infeliciter egemus et miserabiliter desideramus, et heu, vacui remanemus. Cur non nobis custodivit, cum facile posset, quo tam graviter careremus ? Quare sic nobis obseravit lucem et obduxit nos tenebris ? Ut quid nobis abstulit vitam et inflixit mortem ? Aerumnosi, unde sumus expulsi ? quo sumus impulsi ? unde praecipitati ? quo obruti ? A patria in exilium, a visione Dei in caecitatem nostram, a jucunditate immortalitatis in amaritudinem et horrorem mortis. Misera mutatio de quanto bono in quantum malum ! Grave damnum, gravis dolor, grave totum. Sed heu me miserum, unum de aliis miseris filiis Evae, elongatis a Deo, quid incepi ? quid effeci ? quo tendebam ? quo deveni ? ad quid aspirabam, in quo suspiro ? Quaesivi bona, et ecce turbatio, tendebam in Deum, et offendi in meipsum. Requiem quaerebam in secreto meo, et tribulationem et dolorem inveni in intimis meis. Volebam ridere a gaudio mentis meae, et cogor rugire a gemitu cordis mei. Sperabatur laetitia, et ecce unde densentur suspiria.

Et o tu, Domine, usquequo ? Usquequo avertis faciem tuam a nobis? Quando respicies et exaudies nos ? Quando illuminabis oculos nostros, et ostendes nobis faciem tuam ? Quando restitues te nobis ? Respice, Domine, exaudi, illumina nos, ostende nobis teipsum. Restitue te nobis, ut bene sit nobis, sine quo tam male est nobis. Miserare labores et conatus nostros ad te, qui nihil valemus sine te. Invitas nos, adjuva nos. Obsecro, Domine, ne desperem suspirando, sed respirem sperando. Obsecro, Domine, amaricatum est cor meum sua desolatione, indulcora illud tua consolatione.

Obsecro, Domine, esuriens cepi quaerere te, ne desinam jejunus de te; famelicus accessi, ne recedam impastus. Pauper veni ad divitem, miser ad misericordem, ne redeam vacuus et contemptus. Et si antequam comedam suspiro, da vel post suspiria quod comedam.

Domine, incurvatus non possum nisi deorsum aspicere; erige me, ut possim sursum intendere. Iniquitates meae supergressae sunt caput meum, obvolvunt me et sicut onus grave gravant me. Evolve me, exonera me, ne urgeat puteus earum os suum super me ; liceat mihi suspicere lucem tuam vel de longe vel de profundo. Doce me quaerere te, et ostende te quaerenti, quia nec quaerere te possum, nisi tu doceas, nec invenire, nisi te ostendas. Quaeram te desiderando, desiderem quaerendo, inveniam amando, amem inveniendo.

Fateor, Domine, et gratias ago, quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor, te cogitem, te amem; sed sic est abolita attritione vitiorum, sic est obfuscata fumo peccatorum, ut non possit facere ad quod facta est, nisi tu renoves et reformes eam.

Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam.

CAPUT II

Quod vere sit Deus.

Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid

quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia *dixit insipiens in corde suo, non est Deus ?* Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo nihil majus cogitari potest, intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu ejus est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero jam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse quod jam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil majus cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo majus cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id quo majus cogitari non potest est in solo intellectu, idipsum quo majus cogitari non potest est quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.

CAPUT III

Quod non possit cogitari non esse.

Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari aliquid esse, quod non possit cogitari non esse, quod majus est quam quod non esse cogitari potest.Quare, si id quo majus nequit cogitari potest cogitari non esse, idipsum quo majus cogitari nequit non est id quo majus cogitari nequit, quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo majus cogitari non potest, ut nec

cogitari possit non esse. Et hoc es tu, Domine Deus noster. Sic ergo vere es, Domine Deus meus, ut nec cogitari possis non esse; et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, et judicaret de creatore; quod valde est absurdum. Et quidem, quidquid est aliud praeter te solum, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse, quia quidquid aliud est non sic est vere, et idcirco minus habet esse. Cur itaque *dixit insipiens in corde suo: non est Deus*, cum tam in promptu sit rationali menti te maxime omnium esse ? cur, nisi quia stultus et insipiens ?

CAPUT IV

Quomodo insipiens dixit in corde suo quod cogitari non potest.

Verum quomodo dixit in corde suo quod cogitare non potuit, aut quomodo cogitare non potuit quod dixit in corde, cum idem sit dicere in corde et cogitare ? Quod si vere, immo quia vere, et cogitavit, quia dixit in corde, et non dixit in corde, quia cogitare non potuit, non uno tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur. Aliter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitatur, aliter cum idipsum quod res est intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari Deus non esse, isto vero minime. Nullus quippe intelligens id quod Deus est, potest cogitare quia Deus non est, licet haec verba dicat in corde aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id quo majus cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit idipsum sic esse ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse Deum, nequit eum non esse cogitare.

Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, jam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere.

CAPUT V

Quod Deus sit quidquid melius est esse quam non esse, et solus existens per se omnia alia faciat ex nihilo.

Quid igitur es, Domine Deus, quo nihil majus valet cogitari ? Sed qui es, nisi id quod summum omnium solum existens per seipsum, omnia alia fecit de nihilo ? Quidquid enim hoc non est, minus est quam quod cogitari possit; sed hoc de te cogitari non potest. Quod ergo bonum deest summo bono, per quod est omne bonum ? Tu es itaque justus, verax, beatus, et quidquid melius est esse quam non esse; melius namque est esse justum quam non justum, beatum quam non beatum.

CAPUT VI

Quomodo sit sensibilis, cum non sit corpus.

Verum cum melius sit esse sensibilem, omnipotentem, misericordem, impassibilem, quam non esse, quomodo es sensibilis, si non es corpus ? aut omnipotens, si omnia non

potes ? aut misericors simul et impassibilis ? Nam si sola corporea sunt sensibilia, quoniam sensus circa corpus et in corpore sunt, quomodo es sensibilis, cum non sis corpus, sed summus spiritus, qui corpore melior est ?

Sed si sentire non est nisi cognoscere, aut non nisi ad cognoscendum est, qui enim sentit cognoscit secundum sensuum proprietatem, ut per visum colores, per gustum sapores, non inconvenienter dicitur aliquo modo sentire quidquid aliquo modo cognoscit.

Ergo, Domine, quamvis non sis corpus, vere tamen eo modo summe sensibilis es, quo summe omnia cognoscis, non quo animal corporeo sensu cognoscit.

CAPUT VII

Quomodo sit omnipotens, cum multa non possit.

Sed omnipotens quomodo es, si omnia non potes ? Aut si non potes corrumpi, nec mentiri, nec facere verum esse falsum, aut quod factum est non esse factum, et plura similiter, quomodo potes omnia ? An hoc posse non est potentia, sed impotentia ? Nam qui haec potest, quod sibi non expedit et quod non debet potest; quae quanto magis potest, tanto magis adversitas et perversitas possunt in illum, et ipse minus contra illas. Qui ergo sic potest, non potentia potest, sed impotentia. Non enim ideo dicitur posse, quia ipse possit, sed quia impotentia sua facit aliud in se posse; sive aliquo alio genere loquendi, sicut multa improprie dicuntur, ut cum ponimus esse pro non esse, et facere pro eo quod est non facere, aut pro nihil facere. Nam saepe dicimus ei qui rem aliquam esse negat : sic est, quemadmodum dicis esse, cum magis proprie videatur dici :

sic non est, quemadmodum dicis non esse. Item dicimus : iste sedet sicut ille facit, aut : iste quiescit sicut ille facit, cum sedere sit quiddam non facere, et quiescere sit nihil facere. Sic itaque cum quis dicitur habere potentiam faciendi aut patiendi quod sibi non expedit aut quod non debet, impotentia intelligitur per potentiam, quia quo plus habet hanc potentiam, eo adversitas et perversitas in illum sunt potentiores, et ille contra eas impotentior.

Ergo, Domine Deus, inde verius es omnipotens, quia nihil potes per impotentiam, et nihil potest contra te.

CAPUT VIII

Quomodo sit misericors et impassibilis.

Sed et misericors simul et impassibilis quomodo es ? Nam si es impassibilis, non compateris; si non compateris, non est tibi miserum cor ex compassione miseri, quod est esse misericordem. At si non es misericors, unde miseris est tanta consolatio ? Quomodo ergo es et non es misericors, Domine, nisi quia es misericors secundum nos et non es secundum te ? Es quippe secundum nostrum sensum, et non es secundum tuum. Etenim, cum tu respicis nos miseros, nos sentimus misericordis effectum, tu non sentis affectum. Et misericors es igitur, quia miseros salvas et peccatoribus tuis parcis et misericors non es, quia nulla miseriae compassione afficeris.

CAPUT IX

Quomodo totus justus et summe justus parcat malis, et quod juste misereatur malis.

Verum malis quomodo parcis, si es totus justus et summe justus ? Quomodo enim totus justus et summe justus facis aliquid non justum ? Aut quae justitia est merenti mortem aeternam dare vitam sempiternam ? Unde ergo, bone Deus, bone bonis et malis, unde tibi salvare malos, si hoc non est justum, et tu non facis aliquod non justum ? An quia bonitas tua est incomprehensibilis latet hoc in luce inaccessibili quam inhabitas ? Vere in altissimo et secretissimo bonitatis tuae latet fons unde manat fluvius misericordiae tuae. Nam cum totus et summe justus sis, tamen idcirco etiam malis benignus es, quia totus summe bonus es. Minus namque bonus esses, si nulli malo esses benignus. Melior est enim qui et bonis et malis bonus est, quam qui bonis tantum est bonus; et melior est qui malis et puniendo et parcendo est bonus, quam qui puniendo tantum. Ideo ergo misericors es, quia totus et summe bonus es.

Et cum forsitan videatur cur bonis bona et malis mala retribuas, illud certe penitus est mirandum, cur tu, totus et summe justus et nullo egens, malis et reis tuis bona retribuas. O altitudo bonitatis tuae, Deus ! et videtur unde sis misericors, et non pervidetur. Cernitur unde flumen manat, et non perspicitur fons unde nascatur. Nam et de plenitudine bonitatis est, quia peccatoribus tuis pius es, et in altitudine bonitatis latet, qua ratione hoc es. Etenim licet bonis bona et malis mala ex bonitate retribuas, ratio tamen justitiae hoc postulare videtur. Cum vero malis bona retribuis, et scitur quia summe bonus hoc facere voluit, et mirum est cur summe justus hoc velle potuit. O misericordia, de qua opulenta dulcedine et dulci opulentia

nobis profluis ! O immensitas bonitatis Dei, quo affectu amanda es peccatoribus ! Justos enim salvas justitia comitante, injustos vero liberas justitia damnante ; illos meritis adjuvantibus, istos meritis repugnantibus ; illos bona quae dedisti cognoscendo, istis mala quae odisti ignoscendo. O immensa bonitas, quae sic omnem intellectum excedis, veniat super me misericordia illa, quae de tanta opulentia tui procedit ; influat in me, quae profluit de te ; parce per clementiam, ne ulciscaris per justitiam. Nam etsi difficile sit intelligere, quomodo misericordia tua non absit a tua justitia, necessarium tamen est credere, quia nequaquam adversatur justitiae, quod exundat a bonitate quae nulla est sine justitia, immo vere concordat justitiae. Nempe si misericors es quia es summe bonus, et summe bonus non es nisi quia es summe justus, vere idcirco es misericors quia summe justus es. Adjuva me, juste et misericors Deus, cujus lucem quaero, adjuva me ut intelligam quod dico.

Vere ergo ideo misericors es quia justus. Ergone misericordia tua nascitur ex justitia tua ? Ergone parcis malis ex justitia ? Si sic est, Domine, si sic est, doce me quomodo est ? An quia justum est te sic esse bonum, ut nequeas intelligi melior, et sic potenter operari, ut non possis cogitari potentius. Quid enim hoc justius ? Hoc utique non fieret, si esses bonus tantum retribuendo et non parcendo, et si faceres de non bonis tantum bonos, et non etiam de malis. Hoc itaque modo justum est, ut parcas malis et ut facias bonos de malis.

Denique, quod non juste fit non debet fieri, et quod non debet fieri injuste fit. Si ergo non juste malis misereris, non debes misereri; et si non debes misereri, injuste misereris. Quod si nefas est dicere, fas est credere te juste misereri malis.

CAPUT X

Quomodo juste puniat et juste parcat malis.

Sed et justum est ut malos punias, quid namque justius quam ut boni bona et mali mala recipiant ? Quomodo ergo et justum est ut malos punias, et justum est ut malis parcas ? An alio modo juste punis malos, et alio modo juste parcis malis ? Cum enim punis malos, justum est, quia illorum meritis convenit; cum vero parcis malis, justum est, non quia illorum meritis, sed quia bonitati tuae condecens est. Nam parcendo malis, ita justus es secundum te et non secundum nos, sicut misericors es secundum nos et non secundum te ; quoniam salvando nos, quos juste perderes, sicut misericors es, non quia tu sentias affectum, sed quia nos sentimus effectum, ita justus es, non quia nobis reddas debitum, sed quia facis quod decet te summe bonum. Sic itaque sine repugnantia juste punis et juste parcis.

CAPUT XI

Quomodo universae viae Domini misericordia et veritas, et tamen justus Dominus in omnibus viis suis.

Sed numquid etiam non est justum secundum te, Domine, ut malos punias ? Justum quippe est te sic esse justum, ut justior nequeas cogitari. Quod nequaquam esses, si tantum bonis bona, et non malis mala redderes. Justior

enim est qui et bonis et malis quam qui bonis tantum merita retribuit. Justum igitur est secundum te, juste et benigne Deus, et cum punis et cum parcis.

Vere igitur universae viae Domini misericordia et veritas, et tamen justus Dominus in omnibus viis suis. Et utique sine repugnantia, quia quos vis punire, non est justum salvari, et quibus vis parcere, non est justum damnari. Nam id solum justum est quod vis, et non justum quod non vis.

Sic ergo nascitur de justitia tua misericordia tua, quia justum est te sic esse bonum, ut et parcendo sis bonus. Et hoc est forsitan, cur summe justus potest velle bona malis.

Sed si utcumque capi potest cur malos potes velle salvare, illud certe nulla ratione comprehendi potest, cur de similibus malis hos magis salves quam illos per summam bonitatem, et illos magis damnes quam istos per summam justitiam.

Sic ergo vere es sensibilis, omnipotens, misericors et impassibilis, quemadmodum vivens, sapiens, bonus, beatus, aeternus, et quidquid melius est esse quam non esse.

CAPUT XII

Quod Deus sit ipsa vita qua vivit, et sic de similibus.

Sed certe quidquid es, non per aliud es quam per te ipsum. Tu es igitur ipsa vita qua vivis, et sapientia qua sapis, et bonitas ipsa qua bonis et malis bonus es, et ita de similibus.

CAPUT XIII

Quomodo solus sit incircumscriptus et aeternus, cum alii spiritus sint incircumscripti et aeterni.

Sed omne quod clauditur aliquatenus loco aut tempore minus est quam quod nulla lex loci aut temporis coercet. Quoniam ergo majus te nihil est, nullus locus aut tempus te cohibet, sed ubique et semper es. Quod quia de te solo dici potest, tu solus incircumscriptus es et aeternus. Quomodo igitur dicuntur et alii spiritus incircumscripti et aeterni ? Et quidem solus es aeternus, quia solus omnium, sicut non desinis, sic non incipis esse. Sed solus quomodo es incircumscriptus ? An creatus spiritus ad te collatus est circumscriptus, ad corpus vero incircumscriptus ? Nempe omnino circumscriptum est quod, cum alicubi totum est, non potest simul esse alibi; quod de solis corporeis cernitur. Incircumscriptum vero, quod simul est ubique totum; quod de te solo intelligitur. Circumscriptum autem simul et incircumscriptum est quod, cum alicubi sit totum, potest simul esse totum alibi, non tamen ubique; quod de creatis spiritibus cognoscitur. Si enim non esset anima tota in singulis membris sui corporis, non sentiret tota in singulis. Tu ergo, Domine, singulariter es incircumscriptus et aeternus, et tamen et alii spiritus sunt incircumscripti et aeterni.

CAPUT XIV

Quomodo et cur videtur et non videtur Deus a quaerentibus eum.

An invenisti, anima mea, quod quaerebas ? Quaerebas Deum, et invenisti eum esse quiddam summum omnium quo nihil melius cogitari potest, et hoc esse ipsam vitam, lucem, sapientiam, bonitatem, aeternam beatitudinem et beatam aeternitatem, et hoc esse ubique et semper. Nam si non invenisti Deum tuum, quomodo est ille hoc quod invenisti, et quod illum tam certa veritate et vera certitudine intellexisti ? Si vero invenisti, quid est quod non sentis quod invenisti ? Cur non te sentit, Domine Deus, anima mea, si invenit te ? An non invenit quem invenit esse lucem et veritatem ? Quomodo namque intellexit hoc, nisi videndo lucem et veritatem ? Aut potuit omnino aliquid intelligere de te, nisi per lucem tuam et veritatem tuam ? Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit te; si non vidit te, non vidit lucem nec veritatem. An et veritas et lux est quod vidit, et tamen nondum te vidit, quia vidit te aliquatenus, et non vidit te sicuti es ?

Domine Deus meus, formator et reformator meus, die desideranti animae meae quid aliud es quam quod vidit, ut pure videat quod desiderat. Intendit se ut plus videat, et nihil videt ultra hoc quod vidit nisi tenebras; imo non videt tenebras, quae nullae sunt in te, sed videt se non plus posse videre propter tenebras suas.

Cur hoc, Domine, cur hoc ? Tenebratur oculus ejus infirmitate sua, aut reverberatur fulgore tuo ? Sed certe et tenebratur in se et reverberatur a te. Utique et obscuratur sua brevitate, et obruitur tua immensitate. Vere et contrahitur angustia sua, et vincitur amplitudine tua. Quanta namque est lux illa, de qua micat omne verum, quod rationali menti lucet ! Quam ampla est illa veritas, in qua est omne quod

verum est, et extra quam non nisi nihil et falsum est ! Quam immensa est, quae uno intuitu videt quaecumque facta sunt, et a quo, et per quem, et quomodo de nihilo facta sunt ! Quid puritatis, quid simplicitatis, quid certitudinis et splendoris ibi est ! Certe, plus quam a creatura valeat intelligi.

CAPUT XV

Quod major sit quam cogitari possit.

Ergo, Domine, non solum es quo majus cogitari nequit, sed es quiddam majus quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid hujusmodi, si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid majus te ; quod fieri nequit.

CAPUT XVI

Quod haec sit lux inaccessibilis quam inhabitat.

Vere, Domine, haec est lux inaccessibilis, in qua habitas; vere enim non est aliud quod hanc penetret, ut ibi te pervideat. Vere ideo hanc non video, quia nimia mihi est; et tamen quidquid video, per illam video; sicut infirmus oculus, quod videt, per lucem solis videt, quam in ipso sole

nequit aspicere. Non potest intellectus meus ad illam; nimis fulget, non capit illam, nec suffert oculus animae meae diu intendere in illam. Reverberatur fulgore, vincitur amplitudine, obruitur immensitate, confunditur capacitate. O summa et inaccessibilis lux ! O tota et beata veritas, quam longe es a me, qui tam prope tibi sum ! Quam remota es a conspectu meo, qui sic praesens sum conspectui tuo ! Ubique es tota praesens et non te video. In te moveor et in te sum, et ad te non possum accedere. Intra me et circa me es, et non te sentio.

CAPUT XVII

Quod in Deo sit harmonia, odor, sapor, lenitas, pulchritudo, suo ineffabili modo.

Adhuc lates, Domine, animam meam in luce et beatitudine tua, et idcirco versatur illa adhuc in tenebris et miseria sua. Circumspicit enim, et non videt pulchritudinem tuam. Auscultat, et non audit harmoniam tuam. Olfacit, et non percipit odorem tuum. Gustat, et non cognoscit saporem tuum. Palpat, et non sentit lenitatem tuam. Habes enim haec, Domine Deus, in te tuo ineffabili modo, qui ea dedisti rebus a te creatis suo sensibili modo ; sed obriguerunt, sed obstupuerunt, sed obstructi sunt sensus animae meae vetusto languore peccati.

CAPUT XVIII

Quod in Deo, nec in aeternitate ejus, quae ipse est, nulae sint partes.

Et iterum ecce turbatio, ecce iterum obviat moeror et luctus quaerenti gaudium et laetitiam. Sperabat jam anima mea satietatem, et ecce magis cepi esurire. Conabar assurgere ad lucem Dei, et recidi in tenebras meas; imo non modo cecidi in eas, sed sentio me involutum in eis. Ante cecidi quam conciperet me mater mea. Certe in illis conceptus sum, et cum earum obvolutione natus sum. Olim in illo certe omnes cecidimus, in quo omnes peccavimus. In illo omnes perdidimus, qui facile tenebat, et male sibi et nobis perdidit, quod cum volumus quaerere nescimus, cum quaerimus non invenimus, cum invenimus non est quod quaerimus. Adjuva me propter bonitatem tuam, Domine. *Quaesivi vultum tuum, vultum tuum, Domine, requiram, ne avertas faciem tuam a me.* Releva me de me ad te. Munda, sana, acue, illumina oculum mentis meae, ut intueatur te. Recolligat vires suas anima mea, et toto intellectu iterum intendat ad te, Domine. Quid es, Domine, quid es ? quid te intelliget cor meum ? Certe, vita es, sapientia es, veritas es, bonitas es, beatitudo es, aeternitas es, et omne verum bonum es. Multa sunt haec; non potest angustus intellectus meus tot uno intuitu simul videre, ut omnibus simul delectetur. Quomodo ergo, Domine, es omnia haec ? An sunt partes tui, an potius unumquodque horum est totum quod es ? Nam quidquid partibus est junctum non est omnino unum sed quodammodo plura et diversum a seipso, et vel actu vel intellectu dissolvi potest ; quae aliena sunt a te quo nihil melius cogitari potest.

Nullae igitur partes sunt in te, Domine, nec es plura, sed sic es unum quoddam et idem ipsum, ut in nullo tibi ipsi

sis dissimilis; imo tu es ipsa unitas, nullo intellectu divisibilis. Ergo vita et sapientia et reliqua non sunt partes tui, sed omnia sunt unum, et unumquodque horum est totum quod es et quod sunt reliqua omnia. Quomodo ergo nec habes partes, nec tua aeternitas, quae tu es, nusquam et numquam est pars tua aut aeternitatis tuae, sed ubique totus es, et aeternitas tua tota est semper.

CAPUT XIX

Quod non sit in loco aut tempore, sed omnia sint in illo.

Sed si per aeternitatem tuam fuisti et es et eris, et fuisse non est esse vel futurum esse, et esse non est fuisse vel futurum esse, et futurum esse non est fuisse vel esse, quomodo aeternitas tua tota est semper ? An de aeternitate tua nihil praeterit, ut jam non sit, nec aliquid futurum est, quasi nondum sit ? Non ergo fuisti heri aut eris cras ; sed heri et hodie et cras es; imo non heri nec cras es, sed simpliciter extra omne es tempus. Nam nihil aliud est heri et hodie et cras quam in tempore ; tu autem, licet nihil sit sine te, non es tamen in loco aut tempore, sed omnia sunt in te; nihil enim te continet, sed tu contines omnia.

CAPUT XX

Quod sit ante et ultra omnia etiam aeterna.

Tu ergo imples et complecteris omnia, tu es ante et ultra omnia. Et quidem ante omnia es, quia, antequam fierent, tu es. Ultra omnia vero quomodo es ? Qualiter enim es ultra ea quae finem non habebunt ? An quia illa sine te nullatenus esse possunt; tu autem nullo modo minus es, etiamsi illa redeant in nihilum ? Sic enim quodammodo es ultra illa. An etiam, quia illa cogitari possunt habere finem, tu vero nequaquam ? Nam sic illa quidem habent finem quodammodo, tu vero nullo modo. Et certe quod nullo modo habet finem, ultra illud est quod aliquo modo finitur. An hoc quoque modo transis omnia etiam aeterna, quia tua et illorum aeternitas tota tibi praesens est, cum illa nondum habeant de sua aeternitate quod venturum est, sicut jam non habent quod praeteritum est ? Sic quippe semper es ultra illa, cum semper ibi sis praesens, seu cum illud semper sit tibi praesens, ad quod illa nondum pervenerunt.

CAPUT XXI

An hoc sit seculum seculi, sive secula seculorum.

An ergo hoc est seculum seculi, sive secula seculorum? Sicut enim seculum temporum continet omnia temporalia, sic tua aeternitas continet etiam ipsa secula temporum. Quae seculum est quidem propter indivisibilem unitatem, secula

vero propter interminabilem immensitatem. Et quamvis ita sis magnus, Domine, ut omnia sint te plena et sint in te, sic tamen es sine omni spatio, ut nec medium nec dimidium nec ulla pars sit in te.

CAPUT XXII

Quod sit solus quod est et qui est.

Tu solus ergo, Domine, es quod es, et tu es qui es.Nam quod aliud est in toto et aliud in partibus, et in quo aliquid est mutabile, non omnino est quod est. Et quod incepit a non esse, et potest cogitari non esse, et nisi per aliud subsistat redit in non esse, et quod habet fuisse quod jam non est, et futurum esse quod nondum est, id non est proprie et absolute. Tu vero es quod es, quia quidquid aliquando aut aliquo modo es, hoc totus et semper es. Et tu es qui proprie et simpliciter es, quia nec habes fuisse aut futurum esse, sed tantum praesens esse, nec potes cogitari aliquando non esse. Et vita es, et lux, et sapientia, et beatitudo, et aeternitas, et multa hujusmodi bona; et tamen non es nisi unum et summum bonum, tu tibi omnino sufficiens, et nullo indigens, quo omnia indigent ut sint et ut bene sint.

CAPUT XXIII

Quod hoc bonum sit pariter Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et hoc sit unum necessarium, quod est omne et totum et solum bonum.

Hoc bonum es, tu, Deus Pater; hoc est Verbum tuum, id est, Filius tuus. Etenim non potest aliud quam quod es, aut aliquid majus vel minus te esse in Verbo quo te ipsum dicis, quoniam Verbum tuum sic est verum, quomodo tu verax; et idcirco est ipsa veritas, sicut tu, non alia quam tu; et sic es tu simplex, ut de te non possit nasci aliud quam quod tu es. Hoc ipsum est Amor unus et communis tibi et Filio tuo, id est, Sanctus Spiritus ab utroque procedens. Nam idem amor non est impar tibi aut Filio tuo, quia tantum amas te et illum, et ille te et seipsum, quantus es tu et ille; nec est aliud a te et ab illo, quod dispar non sit tibi et illi; nec de summa simplicitate potest procedere aliud quam quod est de quo procedit. Quod autem est singulus quisque, hoc est tota Trinitas simul, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, quoniam singulus quisque non est aliud quam summe simplex unitas et summe una simplicitas, quae nec multiplicari, nec aliud et aliud esse potest. Porro unum est necessarium. Porro hoc est illud unum necessarium, in quo est omne bonum, imo quod est omne et unum et totum et solum bonum.

CAPUT XXIV

Conjectatio quale et quantum sit hoc bonum.

Excita nunc, anima mea, et erige totum intellectum tuum, et cogita, quantum potes, quale et quantum sit illud bonum. Si enim singula bona delectabilia sunt, cogita

intente quam delectabile sit illud bonum, quod continet jucunditatem omnium bonorum, et non qualem in rebus creatis sumus experti, sed tanto differentem, quanto differt creator a creatura. Si enim bona est vita creata, quam bona est vita creatrix ? Si jucunda est salus facta, quam jucunda est salus quae fecit omnem salutem ? Si amabilis est sapientia in cognitione rerum conditarum, quam amabilis est sapientia quae omnia condidit ex nihilo ? Denique, si multae et magnae delectationes sunt in rebus delectabilibus, qualis et quanta delectatio est in illo qui fecit ipsa delectabilia.

CAPUT XXV

Quae et quanta bona sint fruentibus eo.

O qui hoc bono fruetur ! Quid illi erit, et quid illi non erit ? Certe, quidquid volet, erit, et quod nolet, non erit. Ibi quippe erunt bona corporis et animae, qualia *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec cor hominis cogitavit.* Cur ergo per multa vagaris, homuncio, quaerendo bona animae tuae et corporis tui ? Ama unum bonum, in quo sunt omnia bona, et sufficit. Desidera simplex bonum, quod est omne bonum, et satis est. Quid enim amas, caro mea, quid desideras, anima mea ? Ibi est, ibi est quidquid amatis, quidquid desideratis.

Si delectat pulchritudo ? *Fulgebunt justi sicut sol.* Si velocitas, aut fortitudo, aut libertas corporis, cui nihil obsistere possit ? Erunt similes Angelis Dei, quia *seminatur corpus animale, et surget corpus spirituale*, potestate utique, non natura. Si longa et salubris vita ? Ibi est sana aeternitas et aeterna sanitas, quia *justi in perpetuum vivent, et salus justorum a Domino.* Si satietas ? Satiabuntur, *cum*

apparuerit gloria Dei. Si ebrietas ? *Inebriabuntur ab ubertate domus Dei.* Si melodia ? Ibi Angelorum chori concinunt sine fine Deo. Si quaelibet non immunda, sed munda voluptas ? *Torrente voluptatis tuae potabis eos Deus.* Si sapientia ? Ipsa Dei sapientia ostendet eis seipsam. Si amicitia ? Diligent Deum plus quam seipsos, et invicem tamquam seipsos, et Deus illos plusquam illi seipsos; quia illi illum et se et invicem per illum, et ille se et illos per seipsum. Si concordia ? Omnibus illis erit una voluntas, quia nulla illis erit nisi sola Dei voluntas. Si potestas ? Omnipotentes erunt suae voluntatis ut Deus suae. Nam sicut poterit Deus quod volet per seipsum, ita poterunt illi quod volent per illum; quia sicut illi non aliud volent quam quod ille, ita ille volet quidquid illi volent, et quod ille volet non poterit non esse. Si honor et divitiae ? *Deus servos suos bonos et fideles supra multa constituet*, imo filii Dei et dii vocabuntur et erunt, et ubi erit Filius ejus, ibi erunt et illi, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi. Si vera securitas ? Certe ita certi erunt numquam et nullatenus ista vel potius istud bonum sibi defuturum, sicut certi erunt se non sua sponte illud amissuros, nec dilectorem Deum illud dilectoribus suis invitis ablaturum, nec aliquid Deo potentius invitos Deum et illos separaturum.

Gaudium vero quale aut quantum est, ubi tale aut tantum bonum est? Cor humanum, cor indigens, cor expertum aerumnas, imo obrutum aerumnis, quantum gauderes, si his omnibus abundares ? Interroga intima tua si capere possint gaudium suum de tanta beatitudine sua.

Sed certe si quis alius, quem omnino sicut te ipsum diligeres, eamdem beatitudinem haberet, duplicaretur gaudium tuum, quia non minus gauderes pro eo quam pro te ipso. Si vero duo vel tres, vel multo plures idipsum haberent, tantumdem pro singulis quantum pro teipso gauderes, si singulos sicut teipsum amares. Ergo in illa perfecta charitate innumerabilium beatorum Angelorum et hominum, ubi nullus minus diliget alium quam seipsum, non aliter gaudebit quisque pro singulis aliis quam pro

seipso. Si ergo cor hominis de tanto suo bono vix capiet gaudium suum, quomodo capax erit tot et tantorum gaudiorum ?

Et utique, quoniam quantum quisque diligit aliquem, tantum de bono ejus gaudet, sicut in illa perfecta felicitate unusquisque plus amabit sine comparatione Deum quam se et omnes alios secum, ita plus gaudebit absque aestimatione de felicitate Dei quam de sua et omnium aliorum secum.

Sed si Deum sic diligent *toto corde, tota mente, tota anima* ut tamen totum cor, tota mens, tota anima non sufficiat dignitati dilectionis, profecto sic gaudebunt *toto corde, tota mente, tota anima*, ut totum cor, tota mens, tota anima non sufficiat plenitudini gaudii.

CAPUT XXVI

An hoc sit plenum gaudium quod promittit Deus.

Deus meus et Dominus meus, spes mea et gaudium cordis mei, dic animae meae, si hoc est gaudium de quo nobis dicis per Filium tuum : *Petite et accipietis, ut gaudium vestrum sit plenum.* Inveni namque gaudium quoddam plenum et plusquam plenum; pleno quippe corde, plena mente, plena anima, pleno toto homine gaudio illo, adhuc supra modum supererit gaudium. Non ergo totum illud gaudium intrabit in gaudentes, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium.

Dic, Domine, dic servo tuo intus in corde suo, si hoc est gaudium in quod intrabunt servi tui, qui intrabunt in gaudium domini sui ? Sed gaudium illud certe, quo gaudebunt electi tui, *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec*

in cor hominis ascendit. Nondum ergo dixi aut cogitavi, Domine, quantum gaudebunt illi beati tui. Utique tantum gaudebunt, quantum amabunt; tantum amabunt, quantum cognoscent. Quantum te cognoscent, Domine, tunc et quantum te amabunt ? Certe *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit* in hac vita, quantum te cognoscent et amabunt in illa vita.

Oro, Deus, cognoscam te, amem te, ut gaudeam de te. Et si non possum in hac vita ad plenum, vel proficiam in dies, usque dum veniat illud ad plenum; proficiat hic in me notitia tui, et ibi fiat plena; crescat hic amor tuus, et ibi sit plenus; ut hic gaudium meum sit in spe magnum, et ibi sit in re plenum.

Domine, per Filium tuum jubes, imo consulis petere, et promittis accipere, ut gaudium nostrum plenum sit. Peto, Domine, quod consulis per admirabilem consiliarium nostrum; accipiam, quod promittis per veritatem tuam, ut gaudium meum plenum sit. Deus verax, peto accipiam, ut gaudium meum plenum sit. Meditetur interim mens mea, loquatur inde lingua mea, amet illud cor meum, sermocinetur os meum, esuriat illud anima mea, sitiat caro mea, desideret tota substantia mea, donec intrem in gaudium Domini, qui es trinus et unus Deus benedictus in secula. Amen.

EXPLICIT PROSLOGION

GAUNILONIS LIBER PRO INSIPIENTE

I. Dubitanti utrum sit, vel neganti quod sit aliqua talis natura qua nihil majus cogitari possit, eam esse illam hinc dicitur primo probari, quod ipse negans, vel ambigens de illa, jam habeat eam in intellectu, cum audiens illam dici, id quod dicitur intelligit; deinde, quia quod intelligit, necesse est ut non in solo intellectu, sed etiam in re sit. Et hoc ita probatur, quia majus est esse in intellectu et in re quam in solo intellectu. Et si illud est in solo intellectu, majus illo erit quidquid etiam in re fuerit, ac sic majus omnibus minus erit aliquo, et non erit majus omnibus; quod utique repugnat. Et ideo necesse est, ut majus omnibus, quod esse jam probatum est in intellectu, non in solo intellectu, sed et in re sit; quoniam aliter majus omnibus esse non poterit.

II. Respondere forsitan potest, quod hoc jam esse dicitur in intellectu meo, non ob aliud nisi quia id quod dicitur intelligo. Nonne et quaecumque falsa, ac nullo prorsus modo in seipsis existentia, in intellectu habere similiter dici possem, cum ea, dicente aliquo, quaecumque ille diceret, ego intelligerem ? Nisi forte tale illud constat esse ut non eo modo, quo etiam falsa quaeque vel dubia, heberi possit in cogitatione, et ideo non dicor illud auditum cogitare vel in cogitatione habere, sed intelligere et in intellectu habere, quia, scilicet, non possum hoc aliter cogitare, nisi intelligendo, id est, scientia comprehendendo, re ipsa illud existere ? Sed si hoc est, primo quidem, non hic erit jam aliud, idemque tempore praecedens, habere rem in intellectu, et aliud, idque tempore sequens, intelligere rem esse; ut fit de pictura, quae prius est in animo pictoris,

deinde in opere. Deinde, vix unquam poterit esse credibile, cum dictum et auditum fuerit istud, non eo modo posse cogitari non esse, quo etiam potest cogitari non esse Deus. Nam si non potest, cur contra negantem aut dubitantem, quod sit aliqua talis natura, tota ista disputatio est assumpta ? Postremo, quod tale sit illud, ut non possit nisi mox cogitatum indubitabilis existentiae suae certo percipi intellectu, indubio aliquo probandum mihi est argumento, non autem isto, quod jam sit hoc in intellectu meo, cum auditum intelligo; in quo similiter esse posse quaecumque alia incerta vel etiam falsa ab aliquo, cujus verba intelligerem dicta, adhuc puto, et insuper magis, si illa deceptus, ut saepe fit, crederem, qui istud nondum credo.

III. Unde nec illud exemplum de pictore picturam, quam facturus est, jam in intellectu habente, satis potest huic argumento congruere. Illa enim pictura, antequam fiat, in ipsa pictoris arte tenetur; et tale quippiam in arte artificis alicujus nihil est aliud quam pars quaedam intelligentiae ipsius; quia, et sicut sanctus Augustinus [1] ait cum faber, arcam facturus in opere, prius habet illam in arte, arca quae fit in opere, non est vita; arca quae est in arte, vita est; quia vivit anima artificis, in qua sunt ista omnia, antequam proferantur. Ut quid enim in vivente artificis anima vita sunt ista, nisi quia nihil sunt aliud quam scientia vel intelligentia animae ipsius ? At vero quidquid extra illa, quae ad ipsam mentis noscuntur pertinere naturam, aut auditum aut excogitatum intellectu percipitur verum, aliud sine dubio est verum illud, aliud intellectus ipse quo capitur. Quocirca, etiamsi verum sit esse aliquid quo majus quidquam nequeat cogitari, non tamen hoc auditum et intellectum tale est, qualis nondum facta pictura in intellectu pictoris.

IV. Huc accedit illud, quod praetaxatum est superius, quia scilicet illud omnibus quae cogitari possint majus, quod

[1] In Ioh. tract. 1 (Migne, P.L., t. XXXV, col. 1387). (N.E.)

nihil aliud posse esse dicitur quam ipse Deus, tam ego secundum rem, vel ex specie mihi vel ex genere notam, cogitare auditum vel in intellectu habere non possum, quam nec ipsum Deum, quem utique ob hoc ipsum etiam non esse cogitare possum. Neque enim aut rem ipsam novi, aut ex alia possum conjicere simili, quandoquidem et tu talem asseris illam, ut esse non possit simile quidquam. Nam si de homine aliquo mihi prorsus ignoto, quem etiam esse nescirem, dici tamen aliquid audirem, per illam specialem generalemve notitiam, qua quid sit homo vel homines novi, de illo quoque secundum rem ipsam, quae est homo, cogitare possem. Et tamen fieri posset ut, mentiente illo qui diceret, ipse quem cogitarem homo non esset, cum tamen ego de illo secundum veram nihilominus rem, non quae esset ille homo, sed quae est homo quilibet, cogitarem. Nec sic igitur, ut haberem falsum istud in cogitatione vel in intellectu, habere possum illud cum audio dici Deus, aut aliquid omnibus majus, cum, quando illud secundum rem veram mihique notam cogitare possum, istud omnino nequeam nisi tantum secundum vocem, secundum quam solam aut vix aut numquam potest ullum cogitari verum. Siquidem, cum ita cogitatur, non tam ipsa vox, quae res est utique vera, hoc est, litterarum sonus vel syllabarum, quam vocis auditae significatio cogitetur, sed non ita ut ab illo qui novit quid ea soleat voce significari, a quo scilicet cogitatur secundum rem vel in sola cogitatione veram. Verum ut ab eo qui illud non novit, et solummodo cogitat secundum animi motum illius auditu vocis effectum significationemque perceptae vocis conantem effingere sibi; quod mirum est, si unquam rei veritate potuerit. Ita ergo nec prorsus aliter adhuc in intellectu meo constat illud haberi, cum audio intelligoque dicentem esse aliquid magis omnibus quae valeant cogitari.

Haec de eo, quod summa illa natura jam esse dicitur in intellectu meo.

V. Quod autem et in re necessario esse inde mihi probatur, quia, nisi fuerit, quidquid est in re majus illa erit,

ac per hoc non erit illud majus omnibus, quod utique jam esse probatum est in intellectu, ad hoc respondeo. Si esse dicendum est in intellectu, quod secundum veritatem cujusquam rei nequit saltem cogitari, et hoc in meo sic esse non denego. Sed quia per hoc esse quoque in re non potest ullatenus obtinere, illud ei esse adhuc penitus non concedo, quosque mihi argumento probetur indubio. Quod qui esse dicit hoc quod majus omnibus aliter non erit omnibus majus, non satis attendit cui loquatur. Ego enim nondum dico, imo etiam nego vel dubito, ulla re vera esse majus illud; nec aliud ei esse concedo quam illud,si dicendum est esse, cum secundum vocem tantum auditam rem prorsus ignotam sibi conatur animus effingere. Quomodo igitur inde mihi probatur, majus illud rei veritate subsistere, quia constet illud majus omnibus esse, cum id ego eousque negem adhuc dubitemve constare, ut ne in intellectu quidem vel cogitatione mea eo saltem modo majus ipsum esse dicam, quo dubia etiam multa sunt et incerta ? Prius enim certum mihi necesse est fiat, re vera esse alicubi majus ipsum, et tum demum ex eo, quod majus est omnibus in seipso quoque subsistere, non erit ambiguum.

VI. Exempli gratia: Ajunt quidam alicubi oceani esse insulam, quam ex difficultate vel potius ex impossibilitate inveniendi, quod non est, cognominant aliqui perditam; quamque fabulantur multo amplius quam de fortunatis insulis fertur, divitiarum deliciarumque omnium inestimabili ubertate pollere, nulloque possessore aut habitatore universis aliis, quas incolunt homines, terris possidendorum redundantia usquequaque praestare. Hoc ita esse dicat mihi quispiam, et ego facile dictum, in quo nihil est difficultatis, intelligam. At si tunc velut consequenter adjungat ac dicat : non potes ultra dubitare insulam illam omnibus terris praestantiorem vere esse alicubi in re, quam in intellectu tuo non ambigis esse; et quia praestantius est non in intellectu solo, sed etiam esse in re, ideo sic eam necesse est esse, quia, nisi fuerit, quaecumque alia in re est

terra praestantior illa erit, ac si ipsa jam a te praestantior intellecta praestantior non erit. Si, inquam, per haec ille mihi velit astruere de insula illa, quod vere sit, ambigendum ultra non esse, aut jocari ipsum credam, aut nescio quem stultiorem debeam reputare, utrum me, si ei concedam, in illum, si se putet aliqua certitudine insulae illius essentiam astruere, nisi prius ipsam praestantiam ejus solummodo, sicut rem vere atque indubie existentem, nec ullatenus sicut falsum aut incertum aliquid in intellectu meo esse docuerit.

VII. Haec interim ad objecta insipiens ille responderit, cui cum deinceps asseritur tale esse majus illud, ut nec sola cogitatione valeat non esse, et hoc rursus non aliunde probatur, quam eo ipso quod aliter non erit omnibus majus idem ipsum, possit referre responsum et dicere: Quandonam ego rei veritate esse tale aliquid, hoc est majus omnibus dixi, ut ex hoc mihi debeat probari in tantum etiam re ipsa id esse, ut nec possit cogitari non esse ? Quapropter certissimo primitus aliquo probandum est argumento aliquam superiorem, hoc est, majorem ac meliorem omnium quae sunt esse naturam, ut ex hoc alia jam possimus omnia comprobare, quibus necesse est illud quod majus ac melius est omnibus non carere. Cum autem dicitur, quod summa res ista non esse nequeat cogitari, melius fortasse diceretur, quod non esse aut etiam posse non esse non possit intelligi; nam secundum proprietatem verbi istius falsa nequeunt intelligi, quae possunt utique eo modo cogitari quo Deum non esse insipiens cogitavit. Et me quoque esse certissime scio, sed et posse non esse nihilominus scio; summum vero illud, quod est Deus, et esse et non esse non posse indubitanter intelligo. Cogitare autem me non esse, quamdiu esse certissime scio, nescio utrum possim; sed si possum, cur non et quidquid aliud eadem certitudine scio ? Si autem non possum, non erit jam istud proprium Deo.

VIII. Caetera libelli illius tam veraciter et tam praeclare sunt magnificeque disserta, tanta denique referta

utilitate et pii ac sancti affectus intimo quodam odore fragrantia, ut nullo modo propter illa quae in initiis recte quidem sensa, sed minus firmiter argumentata sunt, ista sint contemnenda; sed illa potius argumentanda robustius, ac omnia cum ingenti veneratione et laude suscipienda.

LIBER APOLOGETICUS S. ANSELMI CONTRA GAUNILONEM RESPONDENTEM PRO INSIPIENTE

Quoniam non me reprehendit in his dictis ille insipiens, contra quem sum locutus in meo opusculo, sed quidam non insipiens et catholicus pro insipiente, sufficere mihi potest respondere catholico.

CAPUT I

Generatim refellitur adversarii ratiocinatio, et ostenditur id quo majus cogitari non potest esse re ipsa.

Dicis quidem (quicumque es qui dicis haec posse dicere insipientem) quia non est in intellectu aliquid quo majus cogitari non possit, aliter quam quod secundum veritatem cujusque rei nequit saltem cogitari; et quia non magis consequitur hoc, quod dico, quo majus cogitari non possit ex eo quia est in intellectu esse et in re, quam perditam insulam certissime existere ex eo quia, cum describitur verbis, audiens eam non ambigit in intellectu suo esse.

Ego vero dico: Si quo majus cogitari non potest non intelligitur vel cogitatur, nec est in intellectu vel cogitatione, profecto Deus aut non est quo majus cogitari non possit, aut non intelligitur vel cogitatur et non est in intellectu vel cogitatione. Quod quam falsum sit, fide et conscientia tua pro firmissimo utor argumento. Ergo quo majus cogitari non potest, vere intelligitur et cogitatur, et est in intellectu et cogitatione. Quare aut vera non sunt quibus contra conaris probare, aut ex eis non consequitur quod te consequenter opinaris concludere. Quod autem putas, ex eo quia intelligitur aliquid quo majus cogitari nequit non consequi illud esse in intellectu, nec si est in intellectu ideo esse in re, certe ego dico, si vel cogitari potest esse, necesse est illud esse. Nam quo majus cogitari nequit non poteste cogitari esse nisi sine initio. Quidquid autem potest cogitari esse et non est, per initium potest cogitari esse. Non ergo quo majus cogitari nequit cogitari potest esse et non est. Si ergo potest cogitari esse, ex necessitate est.

Amplius. Si utique vel cogitari potest, necesse est illud esse. Nullus enim negans aut dubitans esse aliquid quo majus cogitari non possit, negat vel dubitat quia, si esset, nec actu nec intellectu posset non esse. Aliter namque non esset quo majus cogitari non posset. Sed quidquid cogitari potest et non est, si esset, posset vel actu vel intellectu non esse. Quare, si vel cogitari potest, non potest non esse quo majus cogitari nequit. Sed ponamus non esse, si vel cogitari valet. At quidquid cogitari potest et non est, si esset, non esset quo majus cogitari non possit. Si ergo esset quo majus cogitari non possit, non esset quo majus cogitari non possit; quod nimis est absurdum. Falsum est igitur non esse aliquid quo majus cogitari non possit, si vel cogitari potest; multo itaque magis, si intelligi aut in intellectu esse potest.

Plus aliquid dicam. Procul dubio quidquid alicubi aut aliquando non est, etiamsi est alicubi aut aliquando, potest tamen cogitari numquam et nusquam esse, sicut non est alicubi aut aliquando. Nam quod heri non fuit et hodie est,

sicut heri non fuisse intelligitur, ita numquam esse subintelligi potest; et quod hic non est et alibi est, sicut non est hic, ita potest cogitari nusquam esse. Similiter cujus partes singulae non sunt ubi aut quando sunt aliae partes ejus, omnes partes, et ideo ipsum totum, possunt cogitari numquam aut nusquam esse. Nam, etsi dicatur tempus esse semper et mundus ubique, non tamen illud totum semper aut iste totus est ubique ; et sicut singulae partes temporis non sunt quando aliae sunt, ita possunt etiam nunquam esse cogitari, et singulae mundi partes sicut non sunt ubi aliae sunt, ita subintelligi possunt nusquam esse; sed et quod partibus conjunctum est, cogitatione dissolvi et non esse potest. Quare quidquid alicubi aut aliquando totum non est, etiamsi est, potest cogitari non esse. At quo majus nequit cogitari, si est, non potest cogitari non esse; alioquin, si est, non est quo majus cogitari non possit; quod non convenit. Nullatenus ergo alicubi aut aliquando totum non est; sed semper et ubique totum est.

Putasne aliquatenus posse cogitari vel intelligi, aut esse in cogitatione vel intellectu, de quo haec intelliguntur ? Si enim non potest, non de eo possunt haec intelligi. Quod si dicis non intelligi et non esse in intellectu, quod non penitus intelligitur, dic, quia qui non potest intueri purissimam lucem solis, non videt lucem diei, quae non est nisi lux solis. Certe vel hactenus intelligitur et est in intellectu quo majus cogitari nequit, ut haec de eo intelligantur.

CAPUT II

Magis urgetur ratiocinatio praeposita, et ostenditur id quo majus cogitari nequit cogitari posse, atque adeo etiam esse.

Dixi itaque in argumentatione, quam reprehendis, quia cum insipiens audit proferri quo majus cogitari non potest, intelligit quod audit. Utique qui non intelligit, si nota lingua dicitur, aut nullum aut nimis obrutum habet intellectum. Deinde dixi, quia si intelligitur, est in intellectu. An est in nullo intellectu quod necessario in rei veritate esse monstratum est ?

Sed dicis, quia et si est in intellectu, non tamen consequenter intelligitur. Vide, quia consequitur esse in intellectu, ex eo quia intelligitur. Sicut enim quod cogitatur, cogitatione cogitatur, et quod cogitatione cogitatur, sicut cogitatur sic est in cogitatione, ita quod intelligitur intellectu intelligitur, et quod intellectu intelligitur, sicut intelligitur sic est in intellectu. Quid hoc planius ?

Postea dixi, quia si est vel in solo intellectu, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo in intellectu solo est, idipsum, scilicet, quo majus non potest cogitari, est quo majus cogitari potest: rogo quid consequentius ? An enim, si est vel in solo intellectu, non potest cogitari esse et in re ? Aut si potest, nonne qui hoc cogitat aliquid cogitat majus eo, si est in solo intellectu ? Quid ergo consequentius quam, si quo majus cogitari nequit est in solo intellectu, idem esse quo majus cogitari possit ?

Sed utique, quo majus cogitari potest, in nullo intellectu est quo majus cogitari non possit. An ergo non consequitur, quo majus cogitari nequit, si est in ullo

intellectu ? Si enim est in solo intellectu, est quo majus cogitari potest ; quod non convenit.

CAPUT III

Ad instantiam adversarii : quod sequeretur insulam fictitiam esse re ipsa, quia cogitatur.

Sed tale est, inquis, ac si aliquis insulam oceani omnes terras sua fertilitate vincentem, quae difficultate, immo impossibilitate inveniendi quod non est, perdita nominatur, dicat idcirco non posse dubitari vere esse in re, quia verbis descriptam facile quis intelligit.

Fidens loquor, quia si quis invenerit mihi aliquid aut re ipsa aut sola cogitatione existens, praeter quo majus cogitari non possit, cui aptare valeat connexionem hujus meae argumentationis, inveniam et dabo illi perditam insulam amplius non perdendam.

Palam autem jam videtur, quo non valet cogitari majus, non posse cogitari non esse, quod tam certa ratione veritatis existit; aliter enim nullatenus existeret.

Denique, si quis dicit, se cogitare illud non esse; dico quia, cum hoc cogitat, aut cogitat aliquid quo majus cogitari non possit, aut non cogitat. Si non cogitat, non cogitat non esse quod non cogitat. Si vero cogitat, utique cogitat aliquid quod nec cogitari non esse possit. Si enim posset cogitari non esse, cogitari posset habere principium et finem; sed hoc non potest. Qui ergo illud cogitat, aliquid cogitat quod nec cogitari possit non esse; hoc vero qui cogitat, non cogitat idipsum non esse; alioquin cogitat quod cogitari non potest. Non igitur potest cogitari non esse quo majus cogitari nequit.

CAPUT IV

Differentia inter posse cogitari et intelligi non esse.

Quod autem dicis quia cum dicitur, quod summa res ista non esse nequeat cogitari, melius fortasse diceretur, quod non esse aut etiam posse non esse non possit intelligi, potius dicendum fuit, non possit cogitari. Si enim dixissem rem ipsam non posse intelligi non esse, fortasse tu ipse, qui dicis quia secundum proprietatem verbi istius falsa nequeunt intelligi, objiceres, nihil quod est posse intelligi non esse; falsum est enim non esse quod est; quare non esset proprium Deo non posse intelligi non esse. Quod si aliquid eorum quae certissime sunt potest intelligi non esse, similiter et alia certa non esse posse intelligi. Sed hoc utique non potest objici de cogitatione, si bene consideretur. Nam etsi nulla quae sunt possunt intelligi non esse, omnia tamen possunt cogitari non esse, praeter id quod summe est.

Illa quippe omnia et sola possunt cogitari non esse, quae initium aut finem aut partium habent conjunctionem et sicut jam dixi, quidquid alicubi aut aliquando totum non est. Illud vero solum non potest cogitari non esse in quo nec initium nec finem nec partium conjunctionem, et quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio.

Scito igitur, quia potes cogitare te non esse, quamdiu esse certissime scis; quod te miror dixisse nescire. Multa namque cogitamus non esse quae scimus esse, et multa esse quae non esse scimus, non existimando, sed fingendo ita esse, cogitamus.

Et quidem possumus cogitare aliquid non esse, quamdiu scimus esse, quia simul et illud possumus et istud scimus ; et non possumus cogitare non esse quamdiu scimus esse, quia non possumus cogitare esse simul et non esse. Si

quis igitur sic distinguat hujus prolationis has duas sententias, intelliget, nihil, quamdiu esse scitur posse cogitari non esse, et quidquid est, praeter id quo majus cogitari nequit, etiam cum scitur esse posse cogitari non esse.

Sic igitur et proprium est Deo non posse non esse cogitari, et tamen multa non possunt cogitari, quamdiu sunt, non esse.

Quod tamen dicatur cogitari Deus non esse, in isto libello puto sufficienter esse dictum.

CAPUT V

Specialis discussio variorum adversarii dictorum, ac primo quidem quod initio infideliter retulerit ratiocinationem quam refellendam suscepit

. Qualia vero sint et alia quae mihi ojicis pro insipiente, facile est deprehendere vel parum sapienti, et ideo ostendere supersedendum existimaveram. Sed quoniam audio quibusdam ea legentibus aliquid contra me valere videri, paucis de illis commemorabo.

Primum, quod saepe repetis me dicere, quia quod est majus omnibus est in intellectu, et si est in intellectu, est et in re; aliter enim omnibus majus non esset omnibus majus. Nusquam in omnibus dictis meis invenitur talis probatio. Non enim idem valet, quod dicitur majus omnibus et quo majus cogitari nequit ad probandum quia est in re quod dicitur. Si quis enim dicat, quo majus cogitari non possit

non esse aliquid in re, aut posse non esse, aut vel non esse posse cogitari, facile refelli potest. Nam quod non est potest non esse, et quod non esse potest cogitari potest non esse. Quidquid autem cogitari potest non esse, si est, non est quo majus cogitari non possit; quod si non est, utique si esset, non esset quo majus non possit cogitari. Sed dici non potest; quia quo majus non possit cogitari, si est, non est quo majus cogitari non possit, aut si esset, non esset quo non possit cogitari majus. Patet ergo, quia nec non est, nec potest non esse, aut cogitari non esse. Aliter enim, si est, non est quod dicitur, et si esset, non esset.

Hoc autem non tam facile probari posse videtur de eo quod majus dicitur omnibus. Non enim ita patet, quia quod non esse cogitari potest, non est majus omnibus quaesunt, sicut quia non est quo majus omnibus quaesunt, sicut quia non est quo majus cogitari non possit; nec sic est indubitabile, quia si est aliquid majus omnibus, non est aliud, quam quo majus non possit cogitari, aut si esset, non esset similiter aliquid, quomodo certum est de eo quod dicitur quo majus cogitari nequit. Quid enim, si quis dicat esse aliquid majus omnibus quae sunt, et idipsum tamen posse cogitari non esse, et aliquid majus eo, etiamsi non sit, posse tamen cogitari; an hic sic aperte inferri potest; non est ergo majus omnibus quae sunt, sicut ubi apertissime diceretur: ergo non est quo majus cogitari nequit ? Illud namque alio indiget argumento quam hoc quod dicitur omnibus majus; in isto vero non est opus alio, quam hoc ipso quod sonat : quo majus cogitari non possit.

Ergo si non similiter potest probari de eo quod majus omnibus dicitur, quod de se per seipsum probat quo majus nequit cogitari, injuste me reprehendisti dixisse quod non dixi, cum tantum differat ab eo quod dixi. Si vero vel post aliud argumentum potest, nec sic me debuisti reprehendere dixisse quod probari potest. Utrum autem possit, facile perpendit qui hoc posse, quo majus cogitari nequit,

cognoscit; nullatenus enim potest intelligi quo majus cogitari non possit, nisi id quod solum omnibus est majus.

Sicut ergo quo majus cogitari nequit intelligitur et est in intellectu, et ideo esse in rei veritate asseritur, sic quod majus dicitur omnibus intelligi et esse in intellectu et idcirco re ipsa esse ex necessitate concluditur.

Vides ergo, quam recte me comparasti stulto illi, qui hoc solo, quod descripta intelligeretur, perditam insulam esse, vellet asserere.

CAPUT VI

Discutitur dictum adversarii N° II et V, quod quaelibet falsa similiter possent intelligi, atque adeo essent

Quod autem objicis, quaelibet falsa vel dubia similiter posse intelligi et esse in intellectu, quemadmodum illud quod dicebam, miror quod hic sensisti contra me dubium probare volentem, cui primum hoc sat erat, ut quolibet modo illud intelligi et esse in intellectu ostenderem, quatenus consequenter consideraretur, utrum esset in solo intellectu velut falsa, an et re ut vera. Nam si falsa et dubia hoc modo intelliguntur et sunt in intellectu, quia, cum dicuntur, audiens intelligit quid dicens significet, nihil prohibet quod dixi intelligi et esse in intellectu.

Quomodo autem sibi conveniant quod dicis, quia falsa dicente aliquo quaecumque ille diceret intelligeres, et quia illud, quod non eo modo quo etiam falsa habentur in cogitatione, non diceris auditum cogitare aut in cogitatione

habere, sed intelligere et in intellectu habere, quia scilicet non possis hoc aliter cogitare nisi intelligendo, id est, scientia comprehendendo re ipsa illud existere ?

Quomodo, inquam, conveniant, et falsa intelligi, et intelligere esse scientia comprehendere existere aliquid ? Nihil ad me, tu videris.

Quod si et falsa aliquo modo intelliguntur, et non omnis sed cujusdam intellectus est haec definitio, non debui reprehendi quia dixi quo majus cogitari non possit intelligi et intellectu esse, etiam antequam certum esset re ipsa illud existere.

CAPUT VII

Contra dictum aliud adversarii (ibid.) *nempe quod summum magnum aeque possit concipi non esse ac Deus ab insipiente concipitur.*

Deinde, quod dicis, vix umquam posse esse credibile, cum dictum et auditum fuerit, istud non eo modo posse cogitari non esse, quo etiam potest cogitari non esse Deus. Respondeant pro me, qui vel parvam scientiam disputandi argumentandique attigerunt.

An enim rationabile est, ut idcirco neget aliquis quod intelligit, quia esse dicitur id quod ideo negat quia non intelligit ? Aut si aliquando negatur quod aliquatenus intelligitur, et idem est illi quod nullatenus intelligitur, nonne facilius probatur quod dubium est, de illo quod in aliquo quam de eo quod in nullo est intellectu ? Quare nec credibile potest esse, idcirco quemlibet negare quo majus

cogitari nequit, quod auditum aliquatenus intelligit, quia negat Deum, cujus sensum nullo modo cogitat. Aut si et illud quia non omnino intelligitur negatur, nonne tamen facilius id quod aliquo modo quam id quod nullo modo intelligitur probatur ?

Non ergo irrationabiliter contra insipientem ad probandum Deum esse attuli quo majus cogitari non possit; cum illud nullo modo, istud aliquo modo intelligeret.

CAPUT VIII

Comparatio picturae N.III proposita examinatur. Et unde conjici queat summum magnum, de quo adversarius N.IV quaesierat.

Quod vero tam studiose probas, quo majus cogitari nequit non tale esse qualis nondum facta pictura in intellectu pictoris, sine causa fit. Non enim ad hoc protuli picturam praecogitatam, ut tale illud, de quo agebatur, vellem asserer; sed tantum, ut aliquid esse in intellectu quod non in re esse intelligeretur possem ostendere.

Item, quod quo majus cogitari nequit, secundum rem vel ex genere tibi vel ex specie notam dicis te cogitare auditum vel in intellectu habere non posse, quoniam ipsam rem non nosti, nec eam ex alia simili potes conjicere, palam est rem aliter sese habere. Quoniam namque omne minus bonum in tantum est simile majori bono in quantum est bonum, patet cuilibet rationabili menti, quia de bonis minoribus ad majora conscendendo, ex his quibus aliquid majus cogitari potest multum possumus conjicere illud quo nihil potest majus cogitari. Quis enim, verbi gratia, vel hoc

cogitare non potest, etiamsi non credat in re esse quod cogitat, scilicet, si bonum est aliquid quod initium et finem habet, multo melius esse bonum quod, licet incipiat, non tamen desinit; et sicut istud illo melius est, ita isto melius esse illud quod nec finem habet nec initium, etiamsi semper de praeterito per praesens transeat ad futurum; et sive sit in re aliquid hujusmodi sive non sit, valde tamen eo melius esse id quod nullo modo indiget vel cogitur mutari vel moveri ? An hoc cogitari non potest ? Aut aliquid hoc majus cogitari potest ? Aut non est hoc ex his quibus majus cogitari valet conjicere id quo majus cogitari nequit ? Est igitur, unde possit conjici quo majus cogitari nequeat.

Sic itaque facile refelli potest insipiens, qui sacram auctoritatem non recipit, si negat quo majus cogitari non valet ex aliis rebus conjici posse. At si quis catholicus hoc neget, meminerit quia *invisibilia Dei, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas.*

CAPUT IX

Summum magnum cogitari et intelligi posse; et roboratur ratio contra insipientem facta.

Sed, et si verum esset non posse cogitari vel intelligi illud quo majus nequit cogitari, non tamen falsum esset, quo majus cogitari nequit cogitari posse et intelligi. Sicut enim nihil prohibet dici ineffabile, licet illud dici non possit quod ineffabile dicitur, et quemadmodum potest cogitari noncogitabile, quamvis illud cogitari non possit cui convenit non-cogitabile dici, ita cum dicitur quo nihil majus valet

cogitari, procul dubio quod auditur cogitari et intelligi potest, etiamsi res illa cogitari non valeat aut intelligi, qua majus cogitari nequit. Nam etsi quisquam est tam insipiens, ut dicat non esse aliquid quo majus non possit cogitari, non tamen ita erit impudens, ut dicat se non posse intelligere aut cogitare quid dicat; aut si quis talis invenitur, non modo sermo ejus est respuendus, sed et ipse conspuendus.

Quisquis igitur negat, aliquid esse quo majus nequeat cogitari, utique intelligit et cogitat negationem quam facit, quam negationem intelligere aut cogitare non potest sine partibus ejus ; pars autem ejus est quo majus cogitari non potest. Quicumque igitur hoc negat, intelligit et cogitat quo majus cogitari nequit.

Palam autem est, quia similiter potest cogitari et intelligi quod non potest non esse ; majus vero cogitat qui hoc cogitat, quam qui cogitat quod possit non esse. Cum ergo cogitatur quo majus non possit cogitari, si cogitatur quod possit non esse, non cogitatur quo non possit cogitari majus. Sed nequit idem simul cogitari et non cogitari. Quare qui cogitat quo majus non possit cogitari, non cogitat quod possit, sed quod non possit non esse. Quapropter necesse est esse quod cogitat, quia quidquid non esse potest non est quod cogitat.

CAPUT X

Firmitas rationis praedictae, et libelli clausula.

Puto, quia monstravi me non infirma, sed satis necessaria argumentatione probasse in praefato libello, re ipsa existere aliquid quo majus cogitari non possit, nec eam

alicujus objectionis infirmari firmitate. Tantam enim vim hujus probationis in se continet significatio, ut hoc ipsum quod dicitur ex necesitate eo ipso quod intelligitur vel cogitatur, et re vera probetur existere, et idipsum esse quidquid de divina substantia oportet credere.

Credimus namque de divina substantia, quidquid absolute cogitari potest melius esse quam non esse. Verbi gratia, melius est esse aeternum quam non aeternum, bonum quam non bonum, imo bonitatem ipsam quam non ipsam bonitatem. Nihil autem hujusmodi non esse potest quo majus aliquid cogitari non potest. Necesse igitur est, quo majus cogitari non potest esse, quidquid de divina essentia credi opertet.

Gratias ago benignitati tuae et in reprehensione et in laude opusculi mei. Cum enim ea quae tibi digna susceptione videntur tanta laude extulisti, satis apparet quia quae tibi infirma visa sunt, benevolentia non malevolentia reprehendisti.

EXPLICIT

NOTE

Proslogion

1. Născut, cel mai sigur, în 1033 la Aosta (în Piemont), Anselm își părăsește ținutul pe la 24 de ani ca să urmeze nestingherit chemării vieții religioase căreia părintele său, seniorul Gondulf sau Gandulf, se opunea. Merge în Normandia, la abația Bec, atras de harisma lui Lanfranc, italian și acesta. Pe la 30 de ani, îi succede ca superior, Lanfranc fiind chemat de William Cuceritorul mai întâi la Caen, la Saint-Etienne, apoi la Canterbury, unde păstorește ca arhiepiscop până la moarte (1089). Între 1070 și 1080 scrie *Monologion* și *Proslogion* și, imediat după, trilogia cu *De Veritate*, *De Libero Arbitrio* și *De Concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei Cum libero arbitrio* (deci tratat despre acordul prestiinței, predestinației și de asemenea al grației divine cu liberul arbitru). Un al patrulea opuscul, gândit și scris în completare, *De Grammatico*, avea să fie lăsat de o parte, ulterior :„am scris și un al patrulea (tratat) în același gen, util mi se pare celor ce încep să învețe dialectica ...; dar nu văd a se alătura celorlalte trei pentru că tratează probleme foarte diferite" (*De Veritate*, prolog).

Primul tratat sau dialog („am compus aceste trei tratate", „ele se aseamănă fiind dialoguri între cel ce întreabă, discipolul, și cel ce răspunde, dascălul",*ibid.*), *De Veritate*, deci, este cel mai de seamă și, cu toate că numele lui Anselm a cam fost legat de *Proslogion*, acesta nu este mai puțin prestigios.

La oarecare vreme de la moartea lui Lanfranc, Anselm este ales arhiepiscop de Canterbury (1093). Timpul nu mai era de meditație; în 1095 se declanșează conflictul între biserică și rege. Anselm părăsește Anglia și trecând prin Cluny și Lyon se îndreaptă către Roma. Ajuns, cere papei Urban II să-i admită retragerea, dar este refuzat. În liniștea de la o abație de lângă Volturno, unde se retrage, găsește răgazul și puterea de a scrie *Cur Deus Homo,* dialog în două cărți de mare devoțiune și frumusețe. Între timp, murind regele William II, Anselm primește de la succesorul lui, Henric I de Beaucler, scrisoare de revenire în Anglia. Era în septembrie, anul 1100. Noul rege, cu mult mai înțelept decât fratele său, William II, reușește să atenueze conflictul. Anselm trece la cele veșnice în 21 aprilie 1109. Canonizat, are sărbătoarea în calendarul catolic, în aceeași dată.

Pe lângă cele citate, alte scrieri : *De Casu Diaboli, De Fide Trinitatis et Incarnatione Verbi, De Proccesione Spiritus, De Conceptu Virginali et de Originali Peccato*, meditaţii, rugăciuni, toate în Migne, *Patrologia latina*, t.158 şi 159. Cu multe greşeli de lecţiune, este de preferat ediţia F.S.Schmitt, S.Anselmi *Opera*, I,II, Edinburgh, 1956-1961. *Proslogion*, dimpreună cu respingerea şi apărarea lui Anselm, sunt în primul volum. Despre Anselm, în epocă, să se vadă *Vita Sancti Anselmi* (P.L.,t.158), scrisă de Eadmer, mult timp secretarul său particular. De asemenea, Guibert, *De Vita Sua* (P.L.,t.158).

2. *Exemplum meditandi de ratione fidei; Fides quaerens intellectum.*

Capitolul I

1. «Despre tine spune inima „Caută faţa lui"». Faţa ta,Doamne, o caut (*Ps.*26,8).

2. „Toţi aceştia au murit întru credinţă, fără să primească făgăduinţele, ci văzându-le de departe şi iubindu-le cu dor şi mărturisind că pe pământ sunt străini şi călători.
Iar cei ce grăiesc ca unele ca acestea dovedesc că ei îşi caută lor patrie" (Apostolul Pavel, *Evrei*,11;13,14).

Capitolul II

1. *Ps.*13(14).

În textul anselmian, *insipiens*, deci, mai curând cel fără de minte (smintit), cel necugetat, neînţelept, prost. În greaca *Septuagintei*, *aphron*, ceea ce putea să însemne şi nebun, dar şi fără minte (smintit). În contextul Psalmului convine, mai degrabă, acest al doilea sens, pentru că „2. Domnul din ceruri caută spre fiii oamenilor/ca să vadă de este vreunul care înţelege/vreunul care-l caută pe Dumnezeu. 3.Toţi au rătăcit,/laolaltă s-au făcut netrebnici;/nu-i nimeni care să facă binele, nu este nici unul".

Acelaşi sens, cu apropiere de „neştiutor", „prost" şi la Anselm (şi Gaunilon); de aici, preferinţa pentru „smintit", în această traducere, ca „fără minte", chiar dacă, în contra aparenţelor, cuvântul nu vine de la *mens* cu un „s" înainte ca operator de „... de smintire": "pui un «s» şi cuvântul s-a deşucheat", ci de la slavonescul „smenit ", „care înseamnă a înlocui, a schimba, a muta de la locul său" (C.Noica, *Rostirea filozofică românească*, Editura Ştiinţifică, 1970, p.187). În *Biblia* lui Şerban Cantacuzino : „zise cel fără minte întru inima lui". Dacă în versiunea arameeană pentru „nu este Dumnezeu" era „Dumnezeu nu are nici o putere pe pământ",pare mai potrivită „sminteala" ca necunoaştere a

prezenţei lui Dumnezeu pe pământ (*Traduction oecuménique de la Bible*, abrev.,T.O.B., Paris, du Cerf, 1920.)

În ediţia Cambridge (*The Holy Bible*), „fool" („The fool hath said in his heart"), prost, nesăbuit, cel ce se face de râs. În altă variantă, americană (*New World Translation of the Holy Scriptures*, Pennsylvania, 1984), „senseless" („The senseless one has said in his heart"), inconştient, nesimţit etc.

Capitolul XI

1. „Toate căile Domnului sunt îndurare şi adevăr/ pentru cei care păzesc legământul/ şi mărturiile lui" (*Ps.*24,10).

Capitolul XVIII

1.„Despre tine îmi spune inima : «caută faţa lui». Faţa ta Doamne, o caut. Nu-ţi întoarce faţa de la mine "(*Ps.*26;8,9).

Capitolul XXV

1. „Ci precum este scris : Cele ce ochiul n-a văzut şi urechea n-a auzit, şi la inima omului nu s-a suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El " (*I Corintieni*, 2, 9). „Nici urechea n-a auzit, nici ochiul n-a văzut un Dumnezeu afară de Tine.....".

2. „Atunci cei drepţi vor străluci ca soarele în împărăţia Tatălui lor. Cel ce are urechi de auzit să audă "*(Matei*,13,43).

3. „Aşa este învierea morţilor....semănat corp animal, înviază corp spiritual. Dacă este corp animal este de asemenea corp spiritual" (în *T.O.B.*) ; „se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc" în *Biblia,* Editura Institutului Biblic (*I Cor.*15,24) .

4. „Cei drepţi nu vor trăi etern şi răsplata lor este la Domnul" (*Înţelepciunea*, 5,15).

5. „Salvarea celor drepţi vine de la Domnul. El e ocrotitorul în vreme de necaz" (*Ps.*37/36,39).

6. „Iar eu întru dreptate mă voi arăta feţei tale/ sătura-mă-voi când se va arăta slava ta"(*Ps.*17/16.15).

7. „Fiii oamenilor în umbra aripilor tale vor nădăjdui; se vor sătura din belşugul casei tale şi din noianul desfătării tale îi vei adăpa"(*Ps.*36/35,8-9).

8. *Ps.*36/35,9.

9. „Şi a zis Domnul : Cine este iconomul credincios pe care stăpânul îl va pune peste slugile sale ca să le dea, la vreme, partea lor de grâu?"(*Luca*,12,42)

10. „Şi dacă suntem fii, suntem şi moştenitori ai lui Dumnezeu şi împreună-moştenitori cu Hristos dacă pătimim împreună cu El să ne şi preamărim"*(Rom.*,8,17).

11. „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima, cu toată fiinţa ta, cu puterea ta"(*Deuter.*,6,5), după T.O.B.; „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău şi din toată puterea ta"(*Biblia*,Ed.Institutului Biblic...)

Capitolul XXVI

1. „Până acum n-ai cerut nimic în numele Meu; cereţi..." *(Ioan*,16,24)

2. „Rugăciunea poporului": „Ţi pe vrăjmaşii Tăi sa cunoască numele Tău...Facând minuni neaşteptate. Despre care niciodată nu s-a auzit grăind.Nici urechea n-a văzut un Dumnezeu afară de Tine, care ar săvârşi unele ca acestea...."(*Is.* 64,1,2,3).

„Ci precum este scris : Cele ce ochiul n-a vazut şi urechea n-a auzit şi la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El"(*I Cor.*2,9).

Cartea lui Gaunilon

1. Gaunilon, călugăr la Marmoutier, fost viconte de Tours,m. în 1083, „critică argumentul lui Anselm invocând acelaşi lucru pe care l-a invocat în zilele noastre Kant, anume că fiinţa şi gândirea nu sunt identice: nu înseamnă deloc că ceea ce e gândit şi există"(Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*,II,p.270).

2. Augustin, *Tractatus X in Epistolam Joannis* (tr.I, în Migne, *P.L.*,t.XXXV,col.1387).

3. *Proslogion.*

Apologia Sfântului Anselm...

1. „...ceea ce se poate cunoaşte este cunoscut de către ei (oamenii) fiindcă Dumnezeu le-a arătat lor.

Cele nevăzute ale lui..." (*I Rom.*, 1,20).

POSTFAŢĂ

Înainte şi după Anselm

1. De regulă, atunci când se reface istoria vreunui motiv, tentaţia forţării este aproape irepresibilă.

Poate să pară abuzivă fixarea începutului ideii ontologiste în Parmenide încă (n. ? 540 a.Chr.) cu versurile din fragmentele 3 şi 6: „căci e totuna a gândi şi a fi"; „ceea ce este spus şi gândit trebuie să fie"(*khre to legein te noein t'eon emmenai*). Dar „ideea principală": „gândirea se produce pe sine; ceea ce este produs este un gând; în consecinţă, gândirea este identică cu fiinţa ei, fiindcă nu este nimic în afară de fiinţă"; în afară de această mare afirmaţie (Hegel, I, p.235) este conţinută de fr. 8, cel mai mai mare din câte s-au păstrat, de vreme ce metafizica, deocamdată în structură ontologică, structural non-cogniţionistă, prin aşa-numitul canon al fiinţei, este instituită şi dă seamă de modalitatea instituirii. Căci constructivistă, ea presupune fiinţa în semnificaţie reală numai întrucât era gândită coerent, cât mai coerent: „... nenăscut fiind (ceea ce este) este şi nepieritor, întreg, neclintit şi fără capăt (5). Nici nu era, nici nu va fi de îndată ce este acum laolaltă, unu şi neîntrerupt. Ce obârşie i-ai putea găsi ? Ce fel şi de unde ar fi putut creşte ? Căci nu poţi să zici sau să gândeşti că din ceea ce nu este :nu se poate spune nici gândi că acela ce nu este este ... (10). Aşa că trebuie neapărat să admitem că este întru totul sau nu este. Niciodată tăria convingerii nu va încuviinţa ca din ceea ce nu este să se poată naşte altceva decât ceea ce nu este. Din această pricină, dreptatea n-a lăsat

(ceea ce este) nici să se nască, nici să piară, slobozindu-l din legături (15). Ci îl ţine bine ... Cum ar putea să piară ceva care este, cum ar putea să se nască ? (20) De s-a născut, nu este şi nici nu poate fi cândva în viitor ... Nici divizibil nu-i, pentru că e tot la fel; nici unde se află mai mult ori mai puţin în stare să-i împiedice continuitatea, ci totul este plin de ceea ce este (25). În felul acesta e în întregime continu: în lăuntru-i ceea ce este se mărgineşte doar cu ceea ce este. Ci nemişcat în hotarele unor cumplite legături, stă fără început şi fără sfârşit, de vreme ce Naşterea şi Moartea au fost alungate departe, gonite de convingerea adevărată. Acelaşi în aceeaşi stare, zăbovind zace în sine (30), şi astfel neclintit, rămâne locului. Amarnica Nevoie îl ţine în strânsoarea hotarului, ce-l înconjoară din toate părţile, pentru că nu-i îngăduit ca acela care este să fie neisprăvit: astfel se face că nu-i lipseşte nimic; căci de i-ar lipsi ceva, i-ar lipsi totul. E totuna a gândi şi gândul că (ceva) este (35) doar, fără de ceea ce este în sine în care e exprimat, nu vei găsi niciodată gândul. Căci nimic nu este, nici nu va fi, afară de ceea ce este, câtă vreme Soarta l-a constrâns să fie întreg şi nemişcat... (40). De vreme ce < aşa cum am spus > există un ultim hotar, acesta e împlinit de jur împrejur asemenea masei unei sfere bine rotunjite, în toate părţile ei deopotrivă cumpănită faţă de mijloc ..."

Canon-ul parmenidian, ca şi instrumentarea lui, aşadar, sunt ale ontologiei însăşi, atrăgându-se luarea aminte asupra capacităţii de semnificare (prin enumerarea atributelor fiinţei) cât şi asupra idealităţii (constructivităţii), prin presupunerea limitaţiei, ceea ce înseamnă că a definirii (conceptualizării) ei. De altfel, centrul de greutate stă tocmai în ideea aceasta a limitaţiei (a lui a gândi), în care este cuprins (semnificat) nelimitatul (a fi).

Cam asemenea avea să procedeze şi Platon, aplicând, fără de abatere, logica parmenidiană în construcţia fiinţei (particular, a ideii de frumos): „ nu frumos, în primul rând, cu realitate eternă, care nu se naşte, nu creşte şi nici nu scade; iar în al doilea rând, care nu-i frumos dintr-un punct

de vedere şi urât din altul, uneori da, alteori nu, nici în comparaţie cu unul, da, faţă cu altul nu ...; frumos care nu se arată cu faţă, cu mâini sau cu alte întruchipări trupeşti, care nu-i un gând sau o ştiinţă, care nu stă în altă fiinţă distinctă de sine ...; frumos care rămâne pururea el însuşi, prin unicitatea formei; în timp ce lucrurile frumoase participă, fără ca prin apariţia sau dispariţia celor frumoase, el să sporească ori să se micşoreze." *(Symposion*, 211 a-c).

Pentru legitimarea „canon"-ului, în *Phaidon* sunt aduse câteva argumente care, *lato sensu,* ţin de acelaşi orizont logic (al ontologismului). Argumentul potrivnicelor, cel al reamintirii, cu deosebire acela, numit, al inteligibilelor simple şi al perceptibilelor compuse (77 a—80 a), dau îndreptăţire (semnificaţie) reală unui construct, fiinţei în sine, adică. Transpunându-le în logica şi în limbajul viitoarei „probe" anselmiene, argumentele platonice par a hotărî că de îndată ce nimic mai simplu (şi perfect, fiindu-şi de tot suficient sieşi) nu mai este de gândit, trebuie admis, şi în ordine reală, ca fiind acel ceva ireductibil, nu interesează cum numit. Căci numirea poartă cu sine în-semnarea noastră, de sursă cogniţionistă. Numim, delimităm faţă de ceva. Or, problema este de a ne convinge că, fără a introduce limita, absolutul poate fi gândit necontradictoriu, ceea ce înseamnă că poate fi gândit şi ca real, fără a şti cum este astfel.

Peste argumentele din *Phaidon,* cu aplicaţie limitată, cel din *Parmenide*, numit al celui de al treilea om, este de tot concludent, punând problema admiterii cu necesitate a ireductibilului: Socrate : „dar, iată, Parmenide, în ce lumină îmi apar cele ce pot fi admise: aceste Idei de care noi vorbim sunt ca modele în eternitatea lumii, pe când celelalte, li se aseamănă, reproducându-le; şi această participare a altor lucruri la Idei nu constă decât în faptul că sunt imaginea lor. — Dacă, în acest caz (intervine Parmenide), un lucru este asemenea unei Idei, se poate ca această Idee să nu fie asemănătoare lucrului care-i este imagine ...? Sau asemănătorul nu este asemănător

asemănătorului său ? Nu este chip — dar asemănătorul şi asemănătorul său nu sunt în mod necesar în aceeaşi unitate la care participă? — Cu necesitate, da. — Însă cel la care participă cele asemenea şi care le face să fie asemenea, nu va fi tocmai Ideea însăşi ? — Da, cu siguranţă. — Prin urmare, nimic nu poate face ca un lucru să fie asemenea unei Idei, nici Ideea altui lucru. Altfel, alături de Idee s-ar descoperi alta, iar dacă şi aceasta va fi asemenea alteia, va fi nevoie de alta; şi niciodată nu va înceta să apară o nouă Idee, dacă Ideea ajunge să fie ca lucrul care participă la ea..." (*Parmenide*, 132 d - 133 b).

Aşadar, cu necesitate gândit, din ordinea „logică" se trece în aceea „reală", mai exact din aceea a semnificaţiei nominale a ireductibilului la aceea a semnificaţiei reale. Altă cale nu este, iar fără de presupunerea termenului dincolo de care nimic nu mai poate fi gândit, metafizica nu mai e posibilă. Tot asemenea, teologia, în limite greceşti, cel puţin Platon, deodată, fiind foarte aproape de logica viitoarelor teodicei, procurând, poate, două argumente, unul teleologic şi celălalt al cauzei eficiente. Cel dintâi este de invenţie, întrucâtva, anterioară, dar în modalitate „mediocră" (Diès, 1, II, p.535). Poate că prima formulare, foarte aproximativă, îi aparţine lui Diogenes din Apollonia (n. probabil pe la 480 a.Chr.), discipol, se pare, al lui Anaximenes : „după părerea mea, înzestrat cu inteligenţă este ceea ce oamenii numesc aer, toate fiind orânduite şi guvernate de către acesta. Căci aerul îmi pare a fi zeu, şi se întinde peste tot şi conduce totul şi este în totul" (fr. 5 Diels). După mărturia lui Xenofon *(Memorabilia*, I, 4, 8), Socrate, prin aplicaţie doar la fiinţa noastră, l-ar fi făcut mai clar: (Socrate) : „Care sunt de admirat: cei care plăsmuiesc imagini fără raţiune şi fără mişcare sau fiinţe raţionale şi active ? (Aristodem) — Desigur, pe Zeus, cei care creează fiinţe vii, dacă acest lucru nu se face la întâmplare, ci în chip raţional... (Socrate) — Nu ţi se pare că atunci când cel care i-a creat pe oameni, le-a dat de la început, spre folosinţă, şi organele cu care să perceapă lucrurile, de pildă (ochii) ca să

vadă, urechile ca să audă ce-i de auzit ? ...Şi pe lângă toate acestea nu e opera providenţei faptul că ochiul, fiind atât de delicat, este protejat de pleoape ... ; şi, mai departe, pentru ca vântul să nu ne vatăme vederea, aceştia se bucură de protecţia genelor ... Toate cele arătate, făcute cu atâta prevedere, mai stai la îndoială să le socoţi opera unei inteligenţe, ori crezi că-s întâmplătoare ?"

Este de reţinut, pentru ceea ce ne interesează aici, doar faptul că Socrate pornea de la un concept al fiinţei noastre, în actele sale, teleologizantă, pentru a trece, analogic şi, în sens larg, ontologist, la temeiul lumii. Ontologismul este slab şi, dacă se poate spune aşa, în linie frântă ; pentru că *a fi în minte* şi *a fi în realitate* nu se leagă direct (poate că nici nu prea se leagă). Reflectăm asupră-ne şi, antropomorfizant, ne extindem modelul asupra întregului, gândind că nu stă nimic împotrivă dacă noi suntem ca o oglindă şi, totodată, ca o oglindire a ceva, de dincolo de noi; dacă suntem astfel ne putem gândi şi ca dând seamă de oglindit, întrucât, aşa-zicând după Platon, noi înşine, metafizic, suntem realităţi-imagine.

De altfel, Platon punea oarecare stăruinţă în argument în *Sofistul*, 265 e, bunăoară: „voi stabili că lucrurile aşa-zise ale naturii sunt printr-o artă divină, în timp ce acelea create din ele, de oameni, prin artă omenească; potrivit cu această presupoziţie, există două specii în arta de a produce: una omenească, alta divină"; în *Philebos*, 28 e: „n-aş putea crede şi spune decât că Inteligenţa le orânduieşte pe toate şi că este vrednică de spectacolul pe care ni-l dă lumea, cu soarele, cu luna, cu astrele şi toate cele de pe cerul rotitor"; în *Legile* , 899 b, 966 e : „este cineva care ţinând seama de toate cele ce se acordă într-atâta între ele să se încăpăţâneze în a nu crede că lumea este plină de zei ?"; „sunt două raţiuni care ne conduc la admiterea divinităţii: una, că sufletul este cea mai veche şi mai divină dintre realităţile astrale ..., iar cealaltă, că mişcarea ordonată a perioadelor astrale şi a tuturor celorlalte corpuri este operă sigură a unei inteligenţe care a orânduit lumea." În *Timaios* 47 a-c, la

finalitate este adăugată eficienţa: „zeul ne-a dat văzul" („cauza filosofiei") pentru ca, „ observând rotirile cereşti ale inteligenţei ", să le aplicăm la „revoluţiile propriei gândiri ", „fiind înrudite" şi astfel imitându-le pe cele dintâi să le rânduim cum se cuvine pe cele ale noastre.

Şi Aristotel admiţând finalitatea, aceasta însă capătă determinaţii aparte, prin apăsare, în semantica ei, pe ideea de cauză şi nu pe aceea de scop („ne întrebăm, de ce se duce cutare la plimbare? Răspundem: ca să-şi păstreze sănătatea. Astfel suntem încredinţaţi că am arătat cauza" — *Metafizica,* VI, 2, 1013 a). Cu mai puţină relevanţă, în acest context, cel puţin, finalitatea, este cu mult mai de interes argumentul de justificare a existenţei primului motor, care avea să treacă, prin Thoma, în aşa-numita probă: *via manifestior*, prima din cele cinci, ale teodiceii Aquinatului : „orice lucru care se mişcă trebuie să fie pus în mişcare de ceva, pentru că, dacă nu are în el însuşi principiul mişcării, este evident că este pus în mişcare de alt lucru, căci altul va fi cel care pune în mişcare; iar dacă îşi are principiul mişcării în sine, să presupunem că este AB lucrul care se mişcă prin sine, pentru că nu este ceva din el mişcat din afară. Mai întâi presupunerea că AB se mişcă de la sine, pentru că se mişcă pe de-a întregul şi nu este mişcat de nimic din afară, este egală cu presupunerea că, dacă KL pune în mişcare pe LM şi se mişcă el însuşi, atunci KM este mişcat de către ceva, pentru că nu este evident care este anterior, lucrul care pune în mişcare sau lucrul mişcat. Apoi, faptul de a nu fi mişcat de către un lucru, lucrul care este în mişcare nu va înceta în mod necesar mişcarea prin faptul că alt lucru stă în repaus, ci dacă, un lucru stă în repaus prin faptul că altul a încetat a se mişca, atunci, în mod necesar, este mişcat de alt lucru. Dacă se presupune aceasta, orice lucru mişcat de ceva ... dar pentru că orice lucru mişcat este în mod necesar mişcat de altul, şi dacă ceva se mişcă cu o mişcare locală, fiind mişcat de un alt lucru, şi iarăşi lucrul care pune în mişcare este mişcat de un alt lucru, şi acela de altul, şi aşa mai departe, în mod necesar

există un Prim Motor, şi nu se poate merge la infinit" (*Fizica,* VII, I 241 b - 242 b ; vd. şi mai departe : 243 a - 245 b). „Dacă un lucru e mişcat, aceasta înseamnă că el poate fi şi altfel. Aşa că, dacă actul său se manifestă prin mişcarea de translaţie primară, lucrul respectiv numai în măsura în care e supus mişcării poate să fie altfel, adică în raport cu locul ... Dar, deoarece există un mişcător care este el însuşi nemişcat şi e în stare de act, este exclus ca acest mişcător să poată fi vreodată altfel decât este, pentru că translaţia este primul fel de schimbare; iar prima translaţie este translaţia circulară, şi pe aceasta o produce Primul Mişcător. Existenţa acestuia este, aşadar, dată în mod necesar şi,fiind necesar, el se identifică cu Binele, fiind astfel principiul mişcării" . „De un astfel de Principiu atârnă Cerul şi Natura. Viaţa lui contemplativă e cea mai minunată din câte se pot închipui...; la el, activitatea se confundă cu fericirea sa ... Elementul divin pe care pare să-l cuprindă intelectul aparţine Primului Mişcător nemişcat, iar actul de contemplare este cea mai mare şi cea mai pură fericire... Dar şi viaţa îi revine divinităţii, căci actul inteligenţei este viaţa, iar divinitatea se confundă cu acest act, iar acest act al ei, dăinuind în sine, constituie viaţa desăvârşită şi veşnică. De aceea şi definim pe Dumnezeu ca o Fiinţă eternă desăvârşită, aşa că noţiunea de viaţă şi de veac nesfârşit şi de veşnic sunt atribute inerente Zeului, căci la acesta se reduce în definitiv divinitatea" (*Metafizica*, XII, 7, 1072 b - 1073 a).

Fiinţa însăşi, fiinţa ca fiinţă, este de construcţie ontologică, de altfel, ca în platonism. Căci este specificul ontologiei şi metafizicii de a se institui urmând acestei logici, dacă obiectul ei de aplicaţie, ca atare, este pentru noi de neştiut (*agnostos*). În acest caz, în dreaptă consecuţie parmenidiană, fiinţa ca fiinţă este un construct căruia, în funcţie de gradul de coerenţă, îi gândim şi-i admitem capacitatea de semnificare. În mod deosebit, Cap. I din *Metafizica* V, o expunere a teoriei principiului, cu reguli de urmat în construcţie, este lămuritor, cu cele şase sensuri ale

lui *arché* („punctul de la care, la un lucru, începe mişcarea", „acel ceva de la care pornind, un lucru e săvârşit cât mai potrivit scopului", „acea primă parte inerentă din care ia naştere un lucru", „ceea ce, fără să fie parte integrantă din lucrul în chestiune, joacă primul rol la naşterea lui", „acela potrivit intenţiei căruia se produce o mişcare sau schimbare", „acel ceva care ne dă, în primul rând, putinţa cunoaşterii acelui lucru, cum e cazul premiselor demonstraţiilor") şi definiţia: „Principiul este acel ceva datorită căruia un lucru este, ia naştere şi este cunoscut"(1013 a). Dar, un interes egal, dacă nu şi mai mare, îl prezintă Cap. 9 din cartea a X-a, 1051 b şi urm. prin ideea adevărului ontologic: „Fiinţă şi Nefiinţă se spune şi ... în sensul de adevărat şi de fals"; „Cu privire la tot ceea ce există ca esenţă în act nu e posibil să ne înşelăm; faţă de astfel de lucruri suntem doar în alternativa de a le concepe cu mintea sau de a nu le concepe. Cu privire la ele ne putem întreba doar în ce constă fiinţa lor şi dacă un predicat le convine sau nu ... Pentru astfel de lucruri, adevărul constă în a le concepe cu mintea; cu privire la ele nu există nici neadevăr, nici înşelare, ci doar ignoranţă, dar o ignoranţă ce nu seamănă cu orbirea, căci în acest caz ea ar însemna să nu ai deloc însuşirea de a gândi". Incognoscibilă în sine, fiinţa ca fiinţă este deci adevărată în măsura în care un construct este coerent, astfel încât, de la semnificaţia nominală se poate trece la aceea reală.

Dar foarte aproape de ceea ce *în sens strict* avea să fie argumentul ontologic (anselmian şi post-anselmian) este doar un stoic, cel de al doilea scolarh, după Zenon, anume Cleanthes: „ Dacă o natură este superioară alteia, există o natură mai presus de toate; dacă un suflet este superior altuia, există un suflet deasupra tuturor; dacă un animal este superior altuia, există un animal superior tuturora; căci nu se poate regresa la nesfârşit. Totodată, întrucât natura este în neputinţă de a atinge pragul cel mai de sus, sufletul şi animalul pot fi mai mult decât sunt. Un animal poate să-l întreacă pe altul, ca în iuţeală, calul broasca ţestoasă, taurul

pe măgar, leul pe taur. Şoimul, prin corpul său şi prin sufletul său, este mai presus decât toate animalele care trăiesc pe pământ, deci el este un animal superior tuturora. Dar omul nu este, în absolut, şi cel mai bun din câte sunt : pentru a lua un exemplu, el îşi petrece timpul său, ori mai curând cea mai mare parte în rău (când atinge virtutea, este târziu, spre sfârşitul vieţii), este muritor, slab, este apăsat de mii de griji, pentru a se îmbrăca, pentru a se hrăni şi încă pentru atâtea alte nevoi care ne stăpânesc tiranic, şi cer să le mulţumim zi de zi ... Din toate aceste pricini, omul nu este o fiinţă perfectă, ci imperfectă şi foarte departe de perfecţiune. Cel ce este perfect, mai deasupra decât este omul faţă de un altul, deţine toate virtuţile, dar nici un rău; nu diferă de Zeu, deci Zeul este" (în Sextus Empiricus, *Adv. math.*, IX, 88).

Procedeul, cum se poate observa, are încă inabilităţi, dar ideea rezistă şi ea se regăseşte în *Monologion*-ul anselmian, ca şi la Richard de Saint-Victor, căci de la ceea ce este gândit ca perfect, în modalitate analogică se trece la instituirea pentru raţiune, dar. prin aceasta şi pentru credinţă (în-credinţare) a divinităţii.

Scepticii, în schimb, aveau să observe, în argumentare, abateri de la logică, dacă nu chiar de la bunul simţ, de îndată ce se trece de la o interpretare (de la un anume mod de a înţelege divinitatea), de la mereu alta, de fapt, la o noţiune unică, şi, sigur, semnificantă. Dar ce legitimitate are trecerea ?: „urmând vederile comune în privinţa vieţii, pretindem fără dogmatism că zeii există şi că le atribuim pre-ştiinţa; iar împotriva dogmaticilor argumentăm în felul următor: când noi concepem obiecte, trebuie să gândim esenţele lor, cum ar fi, bunăoară, dacă ele sunt corporale sau incorporale. Tot aşa se întâmplă şi cu formele lor. Căci nu va putea cineva gândi calul fără să fi cunoscut în prealabil forma calului.

De bună seamă, trebuie să concepem că obiectul conceput există undeva, deoarece, apoi, unii dintre dogmatici afirmă că zeul are o existenţă corporală, iar alţii că este incorporal şi, apoi, unii susţin că zeul există în

spaţiu, alţii că nu, iar dintre cei ce admit că el există în spaţiu, unii spun că este în interiorul universului, iar alţii în exteriorul lui, cum putem noi să ajungem la o concepţie a zeului, când oamenii nu sunt de acord cu privire la substanţa, la forma şi nici în privinţa locului din spaţiu unde s-ar afla ? Se cere, mai întâi, ca dogmaticii să se pună de acord şi să consimtă că zeul are cutare natură, şi apoi, după ce ne vor fi schiţat natura sa, atunci să ceară de la noi să ne formăm o anumită concepţie despre zeu. Câtă vreme, însă, ei sunt în dezacord, şi neînţelegerea lor nu poate să ajungă la un sfârşit, noi nu vom fi în stare să gândim vreo noţiune pe care ei s-o accepte, socotind-o nevrednică. Dar, ei spun că, atunci când concepem ceva nepieritor şi fericit, considerăm că zeul este lucrul acesta. Ar fi însă o naivitate să procedăm aşa" (Sextus Empiricus, *Schiţe pyrrhoniene*, III, 2-5). Gaunilon şi Kant au deja, în scepticii greci, precursori, dar ideea nu se pierde, totuşi, stăruind în medii stoice şi, mai cu seamă, neoplatonice. Plotin, bunăoară, justifică Unul (zeul unic) prin perfecţiune: dacă am gândi existenţa ca fiind numeric două a principiului sau principiul un compus, am presupune imperfecţiunea; dar ceea ce este temeiul însuşi trebuie să fie perfect. Prin urmare, de la admiterea unului prin sprijinire în ideea de perfecţiune se deduce necesitatea sa. Şi astfel, „se poate concepe primul izvor care nu are altă origine decât el însuşi, care se revarsă tumultuos într-o mulţime de fluvii fără a se slei prin ceea ce dă, pentru că toate cele ce pleacă din el, înainte de a curge fiecare în partea sa, îşi amestecă din nou apele cu el. Se mai poate asemui cu viaţa care circulă într-un arbore, fără ca principiul său să iasă din rădăcină, unde stă pentru a se împărţi ramurilor, răspândind pretutindeni o viaţă multiplă, Unul rămâne în el însuşi, lipsit de multiplicitate, el fiind numai începutul" (*Enneade*, III, 8, 9) .

2. Cu primii săi scriitori chiar, creştinismul determină o ruptură şi, dincolo de ea, o înnoire a teodiceei (ca teologie raţională). Aristide din Atena (sec.II), într-o *Apologie,* transmisă mai degrabă ca o apocrifă, recurgea, într-o

încercare de teodicee, la argumentul ordinii şi armoniei; Sf. Justin Martirul şi Filosoful, mai apropiat de ontologism, argumenta analogic: „ Ce numeşti tu Dumnezeu ? ... Ceea ce e totdeauna acelaşi şi în acelaşi fel şi cauză de existenţă pentru toate celelalte lucruri, acesta este Dumnezeu" (*Dialog cu Iudeul Tryphon*, 3,5). Sf. Ciprian, cam în aceeaşi logică, face din exemple probe: albinele au o singură regină, turma un singur păstor; deci lumea însăşi cu necesitate presupune un singur stăpân şi cârmuitor (*Quod idola deii non sint*, 8-9 ; J.G. Coman, *Patrologie*, 2, p. 127). Arnobius se întemeia pe ineism: „În cine nu e înrădăcinat gândul că există un rege, un stăpân şi un ordonator al tuturor lucrurilor?" (*Adversus nationes*, 1, 33). Clement din Alexandria proceda apofatic-desimbolizant : „Iar apostolul Ioan zice : «Pe Dumnezeu nimeni niciodată nu L-a văzut. Dumnezeu cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui. Acela a spus». Ioan numeşte «sân» caracterul invizibil şi inexprimabil al lui Dumnezeu. Pornind de aici, unii L-au numit pe Dumnezeu adânc, pentru că este inaccesibil şi nemărginit, pentru că înconjoară totul şi cuprinde în El totul... Dacă este greu de descoperit principiul oricărui lucru, apoi este greu de arătat primul şi cel mai vechi principiu, care este cauza naşterii şi continuării existenţei tuturor lucrurilor. Cum s-ar putea vorbi de cel ce nu este nici gen, nici diferenţă, nici specie, nici individ, nici număr, dar nici accident, nici ceva supus accidentului ? Nu-l poţi numi în chip drept nici total, pentru că totul se rânduieşte în ordinul mărimii, iar Dumnezeu este Tatăl tuturora. Nu trebuie să se vorbească de părţi ale lui Dumnezeu, pentru că unul este indivizibil; de aceea este şi infinit, nu în sensul că nu se poate parcurge, ci în sensul că este fără dimensiune şi nu are sfârşit; şi deci, este fără formă şi fără nume. Dacă îi dăm lui Dumnezeu un nume, numele acesta nu-i este propriu, fie de-l numim Unul, sau Bun, sau fiinţa, sau însăşi Existenţa, sau Dumnezeu, sau Creator, sau Domn; nu rostim numele acesta ca fiind numele lui Dumnezeu, ci, din pricina încurcăturii în care ne găsim, folosim pentru Dumnezeu

nume frumoase, pentru ca mintea noastră să se sprijine pe ele şi să nu rătăcească la alte numiri. Fiecare din aceste nume, luat separat, nu arată fiinţa lui Dumnezeu, ci toate la un loc arată puterea celui Atotputernic; că numele pe care I le dăm lui Dumnezeu sunt sau cuvinte care ne arată însuşirile lui sau cuvinte care arată relaţiile dintre ele; dar nici unul dintre ele nu ne spune ce este Dumnezeu. Dar nici prin ştiinţa apodictică nu putem dobândi ceva despre Dumnezeu; ştiinţa aceasta se întemeiază pe cunoştinţe anterioare, pe cunoştinţe care ne sunt mai bine cunoscute. Dar înainte de Cel Născut nu există nimic. Rămâne, deci, că numai harul lui dumnezeiesc şi numai prin cuvântul născut din el putem gândi «Necunoscutul»" (*Stromate,* V, 12, 81, 82). Mai tare harul, totuşi Dumnezeu este gândit ca fiind, întrucât este gândit ca întreg. Dacă un nume sau altul nu-l semnifică real, toate la un loc dau seamă de sine ca nelimitat şi astfel necunoscut şi de necunoscut. Paradoxal, este gândit ca fiind numai întrucât este „pus" în faţa minţii ca neştiut şi de neştiut.

În acest sens, dar lărgind perspectiva, Origene avea să fie încă mai lămuritor: „După ce am înlăturat ... orice reprezentare corporală a lui Dumnezeu, vom spune cu tot adevărul că, în sinea lui, Dumnezeu nu poate fi înţeles şi nici pătruns de mintea noastră omenească ... Mintea noastră îşi dă seama că prin puterile sale nu este în stare să vadă ceea ce este Dumnezeu În Sine însuşi, aşa cum este el în fiinţa sa; în schimb, din frumuseţea lucrării sale şi din măreţia făpturilor, ea deduce pe Părintele lumii întregi. Drept aceea, nu trebuie să ni-l închipuim pe Dumnezeu ca şi cum ar fi o fiinţă trupească, ori ca şi cum ar locui într-un corp oarecare, ci ca pe o fiinţă cugetătoare simplă, căreia nu i se mai poate adăuga absolut nimic, şi aceasta pentru că nu putem crede că ar exista în el ceva mai mult sau ceva mai puţin, ci fiind în sine ca un fel de monadă absolută, sau, ca să zicem aşa, o unitate în sine, o raţiune absolută care e izvorul oricărei fiinţe cugetătoare, însăşi raţiunea de a fi a lumii întregi. De aceea, această fire, care e simplă şi numai

raţiune, pentru ca să se mişte şi să acţioneze nu poate tolera nici o întârziere şi nici o ezitare: pentru că, dacă ar fi altfel, atunci ceea ce s-ar adăuga ar mărgini şi ar stânjeni cumva însăşi simplicitatea firii divine; ceea ce e principiul tuturor lucrurilor ar fi atunci ceva compus şi diferit, multiplu şi unitar. Or, se cere într-adevăr ca Dumnezeu să fie străin de orice adaos trupesc pentru ca să fie «format» numai din ceea ce ar putea numi specia unică a dumnezeirii" (*Despre principii*, I, 5, 6).

Modalitatea, întrucâtva aproape în identitate, în principiu, cel puţin, aproape că trece într-un fel de ritual al teologiei „răsăritene". În *Corpus*-ul *areopagitic*, bunăoară: „Mai spunem că Cel care-i cauza tuturor nu e lipsit de existenţă sau de viaţă, sau de raţiune, sau de minte; dar nu e nici corp sau formă, sau chip. El nu are calitate, sau cantitate, sau greutate; nu se află în vreun loc; nu se vede, nici nu are atingere sensibilă; nu simte, nici nu poate fi simţit; nu e supus dezordinii şi tulburarii, căci nu e agitat de pasiuni materiale; nu e lipsit de putere şi expus accidentelor senzoriale; nu are nevoie de lumină; nu suferă vreo schimbare, stricare, fragmentare, pierdere sau scurgere; nu este, nici nu are ce da din cele sensibile." „ Şi iarăşi, suindu-ne, noi spunem că Dumnezeu nu este nici suflet, nici minte. El nu are imaginaţie, părere, raţiune sau inteligenţă. El nu este nici cuvântare, nici inteligenţă; nu poate fi exprimat, nici înţeles ... Nu există contact inteligibil cu Dumnezeirea. Ea nu e nici ştiinţă, nici adevăr; nici domnie, nici înţelepciune ; nici unul, nici unitate, nici divinitate, nici bunătate, nici duh, aşa cum ştim noi... Pentru Ea nu există raţiune, nici nume, nici cunoaştere. Ea nu este nici întuneric, nici lumină, nici rătăcire, nici adevăr. Şi, în general, nu există pentru Ea nici afirmare, nici negare ; ci, atunci când afirmăm sau negăm cele ce vin după Ea, noi nici n-o afirmăm, nici n-o negăm ; pentru că e mai presus de orice afirmare, cauza desăvârşită şi unică a tuturor şi mai presus de orice negare, superioritatea Celui care în chip simplu este

eliberat de toate şi dincolo de toate." (*Teologia mistică,* 4, 5).

„Nu există nimic din cele existente, care să nu participe la Unul ... Dacă înlături Unul, nu mai este nici totalitate, nici parte, nimic din câte există: pentru că Unul cuprinde de mai înainte şi îmbrăţişează în chip unic pe toate. În felul acesta, Teologia slăveşte cu denumirea de Unul întreaga Dumnezeire, întrucât e cauza tuturor" (*Despre numele divine*, XIII, 2, 3).

„Incomprehensibilă şi incognoscibilă", Fiinţa lui Dumnezeu, de unde şi cum " este evident că există... ? "

„Toate cele care există sunt sau create sau necreate, iar dacă sunt create, sunt negreşit şi schimbătoare, căci existenţa acelora care au început prin schimbare va fi supusă cu siguranţă schimbării, fie distrungându-se, fie schimbându-se în chip linear. Dar dacă sunt necreate, urmează că sunt negreşit şi neschimbătoare. Lucrurile care au o existenţă contrară, acelea au contrar şi felul de a exista, adică însuşirile. Şi cine nu va cădea de acord cu noi, că toate existenţele, toate cele ce cad sub simţirea noastră, chiar şi îngerii, se schimbă, se prefac şi se mişcă în multe feluri ! Cele spirituale, adică îngerii, sufletele şi demonii se schimbă potrivit voinţei libere, care creşte sau se micşorează, fie în progresul în bine, fie în îndepărtarea de bine. Celelalte se schimbă prin naştere şi distrugere, prin creştere şi micşorare, prin schimbarea însuşirilor şi mişcarea de la un loc la altul. Prin urmare, fiind schimbătoare, negreşit sunt create, şi fiind create, negreşit au fost create de cineva. Creatorul însă trebuie să fie necreat ... Aşadar, creatorul fiind necreat, negreşit este şi neschimbător. Şi cine altul va fi acesta dacă nu Dumnezeu" (Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 3).

În lumea romană, Augustin este, în acest timp auroral, marele întemeietor şi în câmpul teodiceei, în linie dreaptă către aceea anselmiană. Întreabă lucrurile lumii, de la astre la elemente, dacă ele sunt Dumnezeu şi fiecare în parte îl îndeamnă să caute mai sus: „Am întrebat pământul, şi mi-a

răspuns: «Nu sunt eu» şi cele ce sunt pe pământ mi-au răspuns acelaşi lucru. Am întrebat marea şi străfundurile şi târâtoarele şi mi-au răspuns: «Nu suntem noi Dumnezeul tău, caută deasupra noastră.» Am întrebat adierile care suflă şi a zis tot aerul cu locuitorii săi: «Se înşeală Anaximenes, eu nu sunt Dumnezeu». Am întrebat cerul, soarele, luna şi stelele şi îmi răspund: « Nici noi nu suntem Dumnezeul pe care-l cauţi». Şi am zis tuturor acestora care înconjoară uşile templului meu: «Spuneţi-mi despre Dumnezeul meu, ceea ce nu sunteţi voi, spuneţi-mi ceva despre el». Şi au exclamat cu voce mare: «El ne-a făcut pe noi». Întrebarea mea era cercetarea mea şi răspunsul lor era frumuseţea lor.

Şi m-am îndreptat către mine şi mi-am zis: «Şi, tu cine eşti ?» Şi am răspuns: «Eu sunt eu». Şi iată trupul, şi sufletul în mine îmi sunt mie la îndemână, unul exterior şi altul interior. Care dintre ele este acela unde ar fi trebuit să caut pe Dumnezeul meu, pe care îl căutasem prin mijlocirea trupului de la pământ până la cer, până unde am putut să trimit crainici razele ochilor mei ? Dar este mai bun ceea ce este interior, şi, în adevăr, Lui îi aduceau veşti crainicii trupeşti, ca unui stăpân şi judecător, despre răspunsurile cerului şi ale pământului şi ale tuturor celor care sunt în el, care zic: «Nu suntem noi Dumnezeu». Şi: «El ne-a făcut». Omul interior le-a cunoscut prin serviciul omului exterior. Eu, omul interior, le-am cunoscut, eu, eu sufletul prin simţirile trupului meu. Am întrebat zidirea lumii despre Dumnezeul meu şi mi-a răspuns : «Nu suntem, ci el m-a făcut» .

Oare nu tuturor, care au simţurile întregi, le apare această frumuseţe ? De ce nu le vorbeşte tuturor aceloraşi lucruri ? Animalele mici şi mari o văd, dar nu pot să întrebe. Căci nu a fost pusă în ele raţiunea ca judecător al simţurilor care anunţă. Dar oamenii pot să întrebe pentru ce se face aşa ca lucrurile nevăzute ale lui Dumnezeu, prin cele ce sunt făcute să le poată privi, înţelegându-le, dar din dragoste pentru ele devin supuşii lor şi supuşii lor nu pot judeca. Şi nu dau aceste răspunsuri celor care întreabă, ci numai celor

care judecă, nici nu-şi cheamă vocea lor, adică frumuseţea lor, dacă unul nu mai vede, iar altul, văzând, întreabă astfel încât să apară într-un fel unuia, şi în alt fel altuia, ci apărând şi unuia şi altuia în acelaşi fel, pentru unul este mut, iar celuilalt îi vorbeşte. Ba chiar tuturora le vorbeşte, dar înţeleg cei care compară înlăuntru cu adevărul, vocea pe care au auzit-o înafară. Căci adevărul îmi spune : «Nu este Dumnezeul tău cerul şi pământul, nici alt corp». Acest lucru îl spune natura lor. «Pentru cel care vede, zidirea este mai mică într-o parte a ei decât întregul ei. Deja tu eşti mai bun, îţi spun, sufletul meu, pentru că tu dai viaţă masei trupului tău, oferindu-i viaţă, pentru că nici un corp nu este mai presus de suflet. Dar Dumnezeu este chiar pentru tine viţa vieţii tale»" (*Confesiuni*, X, 6, 9-10).

Aflând ceea ce nu este Dumnezeu prin interogarea lumii şi adâncire în sine sufletul trece pe măsură în gândirea de sine, şi se strânge, apropiindu-se de condiţia ideală, aceea de a fi, prin (de la *cogo* — a strânge), o monadă, ceea ce înseamnă că unul care presupune multiplele pe care şi le asumă, fără a fi însă un compus. Urmând adâncirii în sine şi esenţializării, sufletul se sprijină pe tot ceea ce îl face posibil ca strângere, dar realitatea lui este alta decât „drumul" către sine. Cu garanţia de autenticitate în faptul de a fi monadă, pentru că a gândi şi a fi este tot una cu a fi în această condiţie, analogic, sufletul — *cogito* poate să presupună, dincolo de sine, ca limită a sa, un în sine ca temei ontologic.

Dinspre lume, sufletul numai devine, dar devenirea lui trebuie să fie în ceea ce este. Cât şi când identitatea *cogito*-ului trece de la exterior la interior, de la a fi în lume la a fi în sine şi astfel a putea gândi în sinele ca monadă a monadelor, căci, întrucâtva ca în platonismul din „doctrinele nescrise ", Fiinţa este Unul şi Unul este Fiinţa. De aceea, gândind Unul în sine, Unul ca Unul, îl gândim şi ca fiind. În identitate, Unul şi Fiinţa, reciproc, se conţin analitic.

3. După *Monologion*, un lung solilocviu care trebuia să fie „model de meditaţie asupra raţiunii credinţei " —

exemplum meditandi de ratione fidei, la cererea fraţilor, dar şi din nevoie proprie de încă mai multă lămurire, Anselm scrie *Proslogion*, o alocuţiune, centrată în *fides quaerens intellectum*, adică în credinţa căutătoare de intelecţie.

În 79 de capitole primul tratat, doar în 26, cel de-al doilea, acesta mai scurt şi ulterior, nu este deloc un rezumat sau o expunere mai pe înţelesul reflexivilor. Căutător, *Monologion*-ul, care pentru a zice astfel, după Paul Vignaux era speculativ şi reflexiv, dar cu finalitate practică (era un model sau un direcţional), *Proslogion*-ul trebuia să dea seamă, în ordinea logicii pure, de şansele minţii noastre de a gândi şi a numi neştiutul sau deneştiutul, ca atare.

În sine nenăscut şi nepieritor, fără de început şi sfârşit, totuşi, fie şi apofatic, Dumnezeu era numit şi gândit, ceea ce înseamnă că definit. Paradoxală, în sens etimologic, deci contra opiniei, cogniţionistă şi martor pentru legitimitatea cogniţionismului, definirea Absolutului se cuvenea însă justificată, pentru certificare. Altminteri, presupoziţia putea fi acuzată de nefondare raţională şi contestată cogniţionist în modalitate empiristă chiar: nimic nu este în intelect dacă n-a trecut prin simţuri, dar ceea ce este fără de limită nu are a fi cuprins şi deci cunoscut. *Apeiron*-ul anaximandrian încă, nelimitat — nedeterminat, fiind „fără (a privativ) limită (*peras*)" nu era dat prin experienţă, nu era cuprins în aceasta, etimologic venind, după toate probabilităţile, şi din *apeiria* . Absolutul deci este dezlegat şi de orice experienţă, mai exact, de orice cunoaştere determinată. În acest caz, ce ne dă garanţia că termenul semnifică ? Problema, în continuare, se pune în plan logic, întrebându-ne despre îndreptăţirea presupoziţiei şi nu de unde ştim că numeşte ceea ce admitem anume. Nu ştim şi nici nu avem a şti, nici nu ne punem, deci, întrebarea, pentru că vrem doar să căpătăm convingerea urmând logica pură a minţii; ceea ce este cu mult mai mult. Cogniţionist, absolutul în cazul cel mai bun, pentru că nu e construit în această logică, ori este o presupoziţie (să-i zicem protocol), ori numeşte limita puterilor noastre. În cel mai rău caz însă, este *flatus vocis*.

Dacă lui Anselm i-a replicat Gaunilon, tot ce se poate ca *Proslogion*-ul să fi fost răspuns — respingere la întrebări pline de îndoială în legitimitatea ideii de absolut (ca Dumnezeu sau, metafizic, ca ființă în sine) și, deci, în capacitatea minții noastre de a-l institui. Și teologic și metafizic, scepticismul acesta putea fi ruinător: teologic, întrucât, fără de participarea intelectului, credința urma să răspundă și la întrebări care țineau de particularitățile celui din urmă. Și încă, tot credința urma să admită incapacitatea minții de a coparticipa la același scop. Mai puternică totuși, credința nu era astfel prin limitarea „luminii naturale". Petrus Damianus nu era deloc reprezentativ pentru modul teologic (medieval) de a se pune problema raporturilor dintre credință și intelect, de îndată ce, indiferent de demnitate, ele se unesc în aceeași intenționalitate.

Metafizic, apoi, deopotrivă, identificarea absolutului cu o realitate de cunoscut ca atare sau, din contră, cu alta de nenumit și de negândit avea același rezultat: desemnificarea Absolutului. Ceea ce, la limită însemna și punerea metafizicii în concept vid. Prestigiul argumentului anselmian avea să fie, de aceea, în dublă determinație: teologică și metafizică și în continuă sporire pe măsura desăvârșirii acestora. Mijloc pentru credință în căutarea intelecției, argumentul este tot așa de bine și calea intelectului de ieșire din limitele cogniționismului, nu însă prin negarea lui abstractă, ci în cele din urmă pentru încoronarea sa metafizică; de aceea, *fides quaerens intellectum* poate trece ca teză ce „trasează programul și desemnează scopul științei creștine în evul mediu" și, încă, avea să dea metafizicii certitudinea de sine într-un timp al întrebării totale pe viață și pe moarte, întrebare nepornită din doctrinarisme potrivnice, nici accidentală, ci firească, urmând aceleia care susținuse întregul exercițiu grecesc, anume, cum este posibilă (Koyré, 7, p.11) .

În căutarea unui argument unic, Anselm trecea, de fapt, de la argumentare la principiul și mecanismul argumentării înseși, chiar dacă în expunerea din *Proslogion*, „proba" în

cauză aduce cu una alături de altele. Interesează însă mai puţin aceasta şi mai mult, la rigoare, numai principiul argumentării care ţine metafizica în primul ei gest de construcţie şi justificare a Absolutului, de la începuturile sale. Aceasta întrucât argumentaţia numită (cu oarecare improprietate) ontologică era calea însăşi de trecere de la a fi în minte la a fi (în ordinea semnificării) în realitate. Şi într-un câmp şi în altul, instituirea este logică şi numai astfel, pentru metafizică, de îndată ce intenţionalitatea stă în punerea şi justificarea Absolutului în faţa conştiinţei. Argumentul nu era chiar ontologic, cel puţin nu în înţeles antic ; Koyré avea dreptate (7, p.198). La urma urmelor, rostul nu-i stătea în descrierea, fie şi negativă, a Fiinţei în sine (ca Dumnezeu), ci în punerea în semnificaţie a faptului de a gândi (de a-l gândi), ceea ce este cu totul altceva, deşi nu fără legătură. Una ontologia, alta metafizica, ele nu sunt distincte cât se presupun, prima ca structură de întemeiere, cealaltă ca întregul în care termenul de organizare, acela al fiinţei trece din „morfologie" în „sintaxă", de îndată ce reconstrucţia transcedenteistă este depăşită (prin integrare) în transcedentalism. Fiinţa în sine, deci, este afirmată ca temei, cum ar fi zis grecii în dublă determinaţie: formală şi materială.

În argumentaţia anselmiană, de la a fi în minte la a fi în realitate trecerea este ca de la gândirea *ontologică* a temeiului la instituirea lui *metafizică*. Aceasta face mai inteligibilă diferenţa, plasând-o mai explicit în contextul propriu, la primul nivel, de strictă logicitate, mişcarea întâmplându-se în limitele raţiunii pure. Astfel încât, ceea ce ontologic este pus ca acel ceva faţă de care nimic mai mare nu poate fi gândit, metafizic, este pus în semnificaţie, pentru ceea ce este absolut.

4. Foarte sumar cercetând starea de lucruri, nici o îndoială că, în succesiunea anselmiană, mai directă sau indirectă şi colaterală, poziţiile faţă de argumentul ontologic se cam împart între acceptare, în cel mai bun caz; în cel mai rău, însă, respingere. Nu se pune întotdeauna, sau nu în

primul rând, problema raportării *evenimenţiale* la Anselm, ci aceea a convergenţei, prin interesul stăruitor pentru „teodicee", şi a mulţimii încercărilor. Într-o istorie, în texte alese, a argumentului ontologic, este de la sine înţeles că multele ipoteze trebuie să fie luate în seamă dinspre această probă. De aici şi punerea lor, fie şi convenţional, provizoriu oricum, în tabele, aşa zicând opuse. De asemenea, nu este nevoie nici de stabilirea faptului dacă întotdeauna, în succesiune anselmiană, s-a avut ştire, *în mod direct*, de textul *Monologion*-ului sau de acela al *Proslogion* -ului. Circulaţia lor, ca a tuturor, de altminteri, era mai greoaie, oricum mai greoaie decât aceea a ideilor pe calea numai de aproximat, a oralităţii. Nu este însă de supralicitat nici o situaţie, nici alta, drumul cărţilor (fie ele şi în copie manuscrisă) şi al ideilor fiind, ca şi acela al oamenilor, cu atâtea meandre şi mişcări neprevăzute, încât nu trebuie să ne mire nici prezenţa uneia sau alteia, nici absenţa, unde nu ne aşteptăm.

Bunăoară, nu este sigur dacă Hugues de Saint-Victor (1096 ? - 1141) l-a citit pe Anselm, dar ceva anselmian este în încercarea sa de „teodicee", nu neapărat pentru că a întreprins el însuşi o justificare a existenţei lui Dumnezeu, ci întrucât aceasta, în mare, era de tip ontologic (cf. Vanni-Rovighi, 12, p.102) :

„Unul, în mod esenţial, este bine, unul imutabil este bine; iar unul esenţial şi imutabil este un bine încă mai bun; binelui suprem nu-i poate lipsi binele-ul mai bun. Şi raţiunea ne convinge să atribuim binelui suprem ceea ce este mai bun. Aceasta înseamnă că ea mărturiseşte că Dumnezeul său şi autorul său şi principiul său este unul: pentru că este cel mai bun ca unu" (*De Sacramentis*, I, III, Cap. 12; P.L. 176, 220 D) .

Mai apropiat, poate, şi de litera, nu numai de spiritul lui Anselm, va fi fost Honorius Augustodunensis (începutul sec. XII) care, în *Liber de cognitione verae vitae*, 5 (P.L. 40, 1009), articula un argument în care sunt recognoscibile capitolele I şi IV din *Monologion* (Vanni-Rovighi, 12,

p.104): mai întâi pentru că sunt într-o arhitectonică anume, cu specii şi genuri, apoi întrucât sunt folositoare cele ce sunt, lucrurile sunt şi bune, utilul fiind şi bun. Între ele există însă diferenţe de grad: piatra participă în mai mică măsură la bine decât arborele care creşte şi care are o viaţă a sa; calul este încă mai bun, având simţire, iar omul le depăşeşte pe toate, în ordinea existenţei (creaţiei) pentru că trăieşte, simte şi gândeşte. Urmând acest principiu arhitectonic, suntem îndreptăţiţi ca, la limită, să admitem un bine cel mai mare şi suprem (*maxime et summe bonum*) care este Dumnezeu, sursa şi locul de întoarcere al tuturor celor numai relativ bune.

Peste deosebiri (Honorius pornea de la utilitate şi apăsa pe un fel de emanatism al celor bune din Binele însuşi, în timp ce Anselm lucra cu participarea, în primul ei sens, de jos în sus), ignorând şi asemănările exterioare (cam aceleaşi exemple), se poate constata cam aceeaşi logică (Vanni-Rovighi, 12, p.105).

Cam la fel şi alt victorian, Richard, de această dată (? 1110 - 1173), ca Anselm însuşi, şi ca Hugues, un mistic ardent, într-un univers în care la virtuţile creştinismului de îndreptare către ascuns era convocat şi platonismul. Dacă l-a citit sau nu pe Anselm, de asemenea, este greu de probat. Că nu-l citează, nu este argument pentru ipoteza negativă. „Ştim că autorii evului mediu nu citau sursele, dar, de regulă, nici nu ziceau că ei au descoperit ceea ce aflau la predecesori "(Vanni-Rovighi, 12, p.106).

„Este un adevăr foarte sigur, şi eu cred că pentru toţi neîndoielnic, că, în multitudinea imensă a celor existente şi în diversitatea treptelor de realitate există cu necesitate o fiinţă supremă (*esse oporteat aliquid summum*). Îi zicem supremă în raport cu restul, şi fără să existe ceva mai mare decât ea şi mai bună. Este evident că natura înzestrată cu raţiune este mai bună decât cea fără raţiune. Trebuie deci să existe o substanţă cugetătoare supremă în raport cu oricare alta. Iarăşi de ordinul evidenţei, fiind mai presus de universalitatea lucrurilor, nu-şi poate primi fiinţa sa de la

ceea ce îi este inferior. Trebuie deci să existe o substanţă având această dublă caracteristică de a fi mai presus în raport cu altele şi de a fi prin ea însăşi, căci am zis şi am probat deja că dacă n-ar fi prin sine, nimic n-ar exista dintotdeauna şi atunci n-ar mai fi nici origine, nici succesiune ale lucrurilor. De asemenea, realitatea însăşi a lucrurilor, care este un dat evident al experienţei, ne convinge că în mod necesar există o substanţă existentă prin ea însăşi . Căci dacă n-ar avea o substanţă existentă prin ea însăşi, n-ar avea nici o fiinţă dintre cele care îşi au originea înafară de ele şi nu pot exista prin ele însele. Această substanţă netrăgându-şi fiinţa sa decât din ea însăşi relevă exact acest mod de a fi care este etern şi fără de început" (*De Trinitate*, I, 11).

Elementar, ceea ce este fie în condiţie eternă, fie în regim temporal, ceea ce înseamnă că într-o parte fiinţarea este de sine, iar în cealaltă prin altceva. De aici, patru posibilităţi într-o „combinaţie matafizică", zicând astfel după Jean Jolivet, doar cu aparenţa jocului: ceva să fie prin sine şi, totdeodată, temporal, ipoteză de neadmis; ceva să fie prin altceva şi în temporalitate (lucrurile create); ceea ce este etern şi prin altul (Fiul şi Sfântul Duh) şi ceea ce este etern şi prin sine, cu necesitate Tatăl, altă posibilitate nemaifiind. Cu necesitate deci, există o asemenea fiinţă: eternă şi prin sine iar ea nu poate fi decât Dumnezeu. Argumentele, cum spunea Richard însuşi, în acest caz trebuie să fie „nu doar probabile ci necesare" (*De Trinit.*, I, 4) .

Anselmian, nu încape îndoială, dar în complementaritate, Richard, ca mai târziu Descartes, alegând să apese pe *necesitate* iar nu pe perfecţiune, ca precursorul său. De aceea, Richard ţine mai curând de ceea ce D. Henrich numea argument ontologic secund (6, p.3).

În paralel, împotrivirea ca respingere începe chiar mai devreme. Cel care o declanşează este un contemporan al lui Anselm, Gaunilon, care puţin dinspre bunul simţ (prefăcut naiv), puţin teolog şi metafizician (uşor frivol), oricum, nu o

dată, sirenă amăgitoare, atrăgându-l în cursă, îl provoca, pe alocuri sâcâitor, pe atât de severul şi rigurosul meditativ. Anselm nu se gândise la strategia orbului cartezian şi a pivniţei sale ! Dar, una peste alta, până şi erorile sau, cine ştie, aparenta cădere în eroare, sunt instructive. Cu Gaunilon, aşadar, începe reacţia şi, scurtând istoria, renaşte cu Thoma, pentru a culmina, în scolastica târzie cu Nicolaus Cusanus şi a fi reînnoită, prin replasare, târziu, în epoca modernă, de Kant.

Totuşi, unica mare negare, şi ea prin mutarea orizontului de situare, cea kantiană, respingerea în evul mediu pare mai curând radicalizare a diversităţii argumentării în teodicee, decât, propriu-zis, împotrivire de principiu, de îndată ce, fie şi din precauţie, mai toate probele, până şi în cele care par altfel întemeiate, presupun totuşi ontologismul, cu trecerea de la a fi în minte, la a gândi semnificaţia reală sau, mai pe scurt, de la nominal la real, în substituire.

De altminteri, Anselm însuşi în *Monologion* încercase o argumentaţie în evantai ca în *Proslogion*, pregătindu-se să formuleze, dacă se poate spune aşa, argumentul argumentelor. Nu este deci vorba de o opţiune în această îndreptare a sa („După ce... am scris un opuscul ca model de meditaţie asupra raţiunii credinţei ... şi considerându-l drept constituit — o înlănţuire de numeroase argumente — *multorum concatenatione contextum argumentorum* — am pornit să cercetez dacă poate fi gândit un singur argument suficient demonstrării că Dumnezeu există" - *Prosl.*, proem.), cât trecerea în planul logicii pure. Ontologiste toate (chiar şi cele „cinci căi" thomiste, cosmo-teologice), argumentul ontologic este paradigmă pentru toate şi de aceea cel mai puternic.Anticipând, raţiunea adâncă a „respingerii" thomiste putea să urmeze acestei întrebări : ce relevanţă mai are argumentul în stare pură în sine dacă demonstraţia este în sarcina *argumentelor* ? Aşadar, încă Anselm gândea în mai multe schematici, mai apropiate sau

mai depărtate de ideea pură a ontologismului, oricum însă în aceeaşi logică.

Mai întâi, chiar în primul capitol al *Monologion*-ului, încă tradiţionalist, cam asemenea celor mai demult (Cleanthes, Augustin) încerca inductivismul şi, fapt de reţinut, deocamdată, se limita la argumentaţia secundă (cu apăsare pe necesitate). Cum *Monologion*-ul s-a transmis cu fiecare capitol precedat de un rezumat mai mult ca sigur neîntocmit de autor, dar de un anselmian extrem de percutant, mai întâi scurta şi esenţiala „introducere" la I :

„Numai raţiunea poate în mare măsură să probeze existenţa unei Naturi suverane, una, suficientă sieşi şi, prin bunătatea sa atotputernică, sursă a tuturor celorlalte. Şi tot ea poate să dovedească multe altele din câte credem noi despre Dumnezeu. Iată mijlocul cel mai rapid de cunoaştere a acestei Naturi supreme: noi nu dorim decât ceea ce gândim a fi binele, şi raţiunea ne face să-l cunoaştem în multitudinea lui. Cu toate acestea, este neîndoielnic că orice lucru, care este comparabil sub raportul egalităţii, superiorităţii sau micimii, nu are a fi decât prin ceva care nu este nici unul, nici altul din aceste lucruri, dar ceea ce, în ele, le uneşte. Tot ceea ce este bun este în mod necesar astfel, prin ceva unic care se află în diferitele moduri de a fi ale binelui. Există deci ceva anume care este dincolo de toate lucrurile bune şi le uneşte. Cine s-ar îndoi că acest ceva de dincolo de toate lucrurile nu este Suveranul Bine şi că acest Bine nu este bun prin sine însuşi? Numai el este bun prin el însuşi, în timp ce toate celelalte prin el. Însă ceea ce e bun « *per aliud*» este inferior celui ce este «*per se*». Deci, ceea ce este bun prin sine este în mod suveran bun şi superior faţă cu tot ceea ce există, întrucât ceea ce este suprem bun este suprem cel mai mare, adică superior faţă de tot ceea ce există".

„Dacă cineva ignoră existenţa unei naturi una şi superioară faţă de tot ceea ce există, suficientă sieşi în beatitudinea eternităţii sale, creatoare, dând prin atotputernica sa bunătate tuturor celor făcute să fie bunătate

într-o modalitate anume; dacă nesocoteşte încă alte lucruri pe care noi le credem în mod necesar ale lui Dumnezeu, ca fiind creaţii ale sale, şi dacă nerecunoaşterea vine din lipsa instrucţiei sau din respingerea credinţei, prin sine, chiar dacă are o înţelegere obişnuită, el este în măsură să descopere toate acestea, în mare parte, prin mintea lui. Printre metodele care puteau fi folosite, eu aş alege-o pe cea mai rapidă. Avem cu toţii dorinţe, dar dorim ceea ce socotim a fi bine. Este deci normal ca ignorantul să-şi îndrepte privirile spiritului spre cunoaşterea a ceea ce face ca toate cele care sunt bune să fie bune, pe care nu le cercetează decât ca atare cu scopul de a ajunge, condus de minte şi graţie ei, la cunoaşterea a ceea ce ar ignora fără ea. Totodată, dacă în expunerea mea avansez ceva care nu are acoperirea autorităţii superioare, vrem să se admită că, deşi raţionamentele mele conclud în mod necesar, această necesitate nu este absolută şi nu trebuie să fie considerată ca atare decât pentru moment.

Este uşor pentru oricine să zică în tăcerea reflecţiei sale: pentru că există numeroase forme de bine în multitudinea atât de diversă care este sesizată de simţuri şi în care raţiunea discriminează, nu trebuie să vedem că există un Bine prin care sunt bune toate lucrurile bune ? Ce ar fi ele, fiecare, printr-un principiu particular ? Or, este sigur, pentru toţi cei ce vor să privească atent, că toate lucrurile care pot fi comparate sub raportul egalităţii, mai mult sau mai puţin, nu ar fi în funcţie de un principiu particular fiecăruia, ci de un principiu identic în toate ... Tot ceea ce este socotit drept, comparând, mai mult sau mai puţin, nu poate fi decât în raport cu dreptatea însăşi ... deci şi cele crezute bune, comparate între ele, sunt în mai mare sau în mică măsură graţie a ceva care este admis a fi în toate cele care sunt bune ... Dacă se califică drept bun un cal curajos, faptul este în urmarea altei raţiuni decât atunci când se spune că este bun pentru rapiditatea sa; dacă se gândeşte că e bun pentru curajul său şi bun pentru rapiditate, curajul nu este acelaşi lucru cu rapiditatea. Însă, dacă un cal e bun

pentru curaj şi pentru rapiditate, de ce hoţul e rău, pentru aceleaşi însuşiri ? Hoţul curajos şi rapid nu va fi mai curând rău fiind dăunător, pe când calul, dotat cu aceste calităţi, util?

Nimic însă nu poate fi luat ca bun pentru că este şi util, ca sănătatea sau ceea ce o favorizează; sau ceea ce urmează perfecţiunii, ca frumuseţea şi ceea ce concură la ea, dar, dat fiind că o cauză recunoscută ca evidentă nu înseamnă că încetează a fi în condiţie arbitrară, trebuie cu necesitate ca tot ceea ce este util sau perfect, dacă este bun, să fie prin ceea ce tot ceea ce este bun este bun. Dar cine se va îndoi că acel ceva prin care totul este bun nu va fi binele suprem ? Căci acest bine este astfel prin sine, dat fiind că toate celelalte sunt bune prin el. Urmează că toate lucrurile bune sunt bune prin altceva decât prin aceea că sunt; deci prin- tr-un bine, ca atare. Nici un bine care este în virtutea altuia nu este egal sau superior binelui prin sine. Ceea ce este suprem este prin aceea că le depăşeşte pe altele, nefiindu-le egal, nici acestea cu o superioritate posibilă. Dar ceea ce este Binele suprem este şi Mărimea supremă; ceea ce înseamnă că este acelaşi lucru Mărimea supremă şi Binele suprem, adică vârful întregului însuşi" (*Monologion*, cap. I).

Capitolele următoare, II, III şi IV vin să întărească demonstraţia, ultimul prezentând un interes mai aparte, pentru a fi regăsit la Richard de Saint-Victor aproape întocmai, în idee, cel puţin. Rezumatul, mai întâi: "Naturile, câte sunt, nu sunt egale în demnitate; unele sunt superioare altora. Există deci Una care le depăşeşte pe toate şi nu are o alta deasupră-i; astfel seria naturilor ar fi fără de sfârşit, ceea ce ar fi absurd. Natura superioară este sau binele mic sau binele multiplicat în egalitate; dacă este multiplă, naturile nu sunt egale în multiplicitatea lor decât prin ceea ce constituie esenţa lor. Apoi, dacă ele sunt prin altceva, sunt inferioare acestuia ... Există deci o Natură sau o Esenţă suverană faţă de tot ce există, bună şi mare prin sine, principiu a ceea ce este ea însăşi, sursă a bunătăţii, mărimii şi modului de a fi ".

" Dacă cineva priveşte naturile, remarcă faptul că ele nu sunt toate egale în demnitate, ci, dimpotrivă, se disting printr-o inegalitate în trepte. Astfel, acela care se îndoieşte că, de exemplu, calul este superior lemnului şi omul calului, nu poate să-l numească om. Prin urmare, întrucât nu se poate nega că anumite naturi sunt superioare altora, mintea poate să presupună că, printre ele, există Una superioară tuturor şi de nedepăşit. Căci dacă ar exista asemenea trepte la nesfârşit, dacă n-ar fi una superioară celorlalte fără a fi vreuna deasupră-i, raţiunea ar conclude că multitudinea acestor naturi este nesfârşită. Dar această absurditate este de negândit ... Există deci în mod necesar o Natură superioară..." (*Monologion*, IV) .

Tot în logică analogică, Anselm adaugă argumentaţiei, mai apropiată modelului ontologic, alta cosmologică:

„Mai rămâne, pentru lămurirea universalităţii lucrurilor care sunt «*per aliud*» să discutăm despre modalitatea decurgerii lor din Substanţa cea mai presus de toate. Este aceasta cauza creatoare a întregului sau materia lumii ? ... Nu am nici o îndoială că întreaga masă a lumii, cu părţile ei, aşa cum le vedem, le vedem pentru că sunt constituite din pământ, apă, aer şi foc. Aceste patru elemente pot fi concepute, fără formele pe care le vedem în lucrurile informate, astfel ca natura amorfă şi indeterminată să fie considerată ca materia tuturor corpurilor diversificate prin formele lor. De aceasta nu mă îndoiesc, am zis, dar cercetez de unde vine această materie a lumii, de care am vorbit. Dacă această materie are ea însăşi o materie, aceasta din urmă este evident mai mult decât materia universului corporal. Deci, dacă universalitatea lucrurilor, fie vizibile, fie invizibile, vine dintr-o materie, nu numai că nu poate veni real, dar nu se poate zice nici că vine din altă materie decât cea a Naturii suverane sau a binelui însuşi, sau a binelui de o a treia esenţă, care însă nu există. Nu se poate, în fine, gândi că ar exista ceva în afara principiului suprem al întregului care este prin sine, şi al multiplicităţii care nu

este prin sine, ci prin Principiu, astfel că, în această privinţă, nu există nimic care să nu poată fi materia a ceva.

Dar universalitatea lucrurilor care nu sunt prin sine nu poate să vină nici din natura lor, de vreme ce, dacă ar fi aşa, ea ar fi într-un fel prin sine şi prin altul, în altul, ceea ce ar însemna că principiul nu este unic. Eroare însă.

Mai mult decât atât, tot ceea ce vine din materie vine «*ex alio* » şi este ulterior; de îndată ce nimic nu este altul prin sine şi nu este posterior faţă de sine, urmează că nimic nu vine material din sine.

Dar dacă din materia suveranei Naturi poate să vină ceva anume cu demnitate scăzută, înseamnă că suveranul Bine poate să se schimbe şi să se corupă ceea ce este contradictoriu. Aceasta întrucât, dacă tot ceea ce este străin faţă cu el este inferior, este imposibil ca un lucru anume să vină din el în acest mod. Nu este exclus ca acest ceva care ar schimba şi corupe supremul Bine să ţină de rău. Dar dacă o natură inferioară vine din materia supremului Bine, nimic nu poate exista decât prin Esenţa supremă. Binele suveran s-ar schimba şi corupe prin aceea că, deşi Bine suprem, n-ar fi în întregime bun; ceea ce este contradictoriu. Nici o natură inferioară, deci, nu vine material din Natura supremă.

Aşa se face că, de îndată ce esenţa a ceva este « *per aliud* », nu vine în mod evident, în felul unei materii, nici în acela al Esenţei suverane, ... este clar că ea nu decurge dintr-o materie. De asemenea, pentru că tot ceea ce este prin Esenţa suverană şi nimic altceva nu poate fi prin ea fără ca ea să creeze ... se conclude în mod necesar că în afară de ea nu există nimic ... Aşa cum este perfect sigur că esenţa a tot ceea ce există în afara esenţei suverane a fost creată de această Esenţă supremă, este clar că această Esenţă suverană a creat singură, prin ea însăşi, şi nimic din universul lucrurilor atât de numeroase în diversitatea lui, atât de sărbătoresc făcută, atât de armonioasă în varietate şi de fericit diversificată " (*Monologion*, VII) .

O teodicee complexă, aşadar, deopotrivă, datorită atât diversităţii în argumentare, cât şi sistematicităţii dată de

fixarea, fără de ezitare sau abatere, în logica ontologistă. Şi totuşi, Thoma avea să respingă, cel puţin în aparenţă, chiar principiul ontologist în două mişcări complementare: una, o dată cu presupunerea a „cinci căi" (probe, argumente), aristotelic vorbind, prin înaintare de la anterior şi mai bine cunoscut faţă de noi (de la efect şi fenomenalitate) către anterior şi mai bine cunoscut în ordinea naturii (cauză, principii), iar cealaltă prin, cel puţin, rezerva faţă de argumentul anselmian :

„Existenţa lui Dumnezeu poate fi probată prin cinci căi.

Prima, care este cea mai evidentă, se deduce din mişcare. Este sigur, ca de altfel sub simţuri, că în lume există lucruri în mişcare. Însă tot ceea ce este mişcat este mişcat de altceva. Într-adevăr, un lucru nu este mişcat decât dacă este cu putinţă şi nimic nu se poate mişca decât fiind în act. Căci a mişca înseamnă a aduce în act un lucru care era cu putinţă şi nimic nu poate să producă acest efect decât ceva care este, el însuşi, în act. Astfel, ceea ce este un lucru în act, focul, face ca lemnul să treacă de la sine, în putere, nefiind cald, la act. Dar acelaşi lucru nu poate fi în act şi în putere în acelaşi timp şi sub acelaşi raport; adică e imposibil să fie cald şi potenţial şi actual. Deci tot ceea ce este mişcat, este mişcat de altul. Dacă este aşa, atunci lucrul care imprimă o mişcare este mişcat el însuşi de altul şi tot aşa înapoi, acesta de altul. Cum însă nu putem să regresăm la nesfârşit, în această ipoteză... trebuie să presupunem un prim motor care nu este mişcat de altul şi acesta este ceea ce toţi înţeleg prin cuvântul Dumnezeu.

Cea de a doua cale are ca punct de plecare cauza eficientă. Constatăm că lucrurile sunt înlănţuite de cauze eficiente, dar nu vedem ca o cauză să fie propria cauză; în acest caz, ea ar fi anterioară existenţei sale, ceea ce ar fi contradictoriu. Nu putem, pe de altă parte, nici să credem că lanţul cauzal se întinde la nesfârşit; într-o serie a cauzelor, prima le produce pe cele intermediare, şi cele intermediare o produc pe ultima; însă dacă ridicăm cauza, ridicăm şi

efectul, deci, fără cauza primă, nu există nici cauzele intermediare, nici cauza ultimă. Dacă s-ar presupune un număr infinit de cauze eficiente, n-am avea cauze prime, şi în urmare nici efect ultim, cum nici termen intermediar. Deci trebuie admisă o primă cauză eficientă şi pe aceasta o numim Dumnezeu.

Calea a treia are, la rândul său, punctul de plecare în posibil şi necesar: constatăm în lume lucruri pentru care existenţa şi nonexistenţa sunt posibile, pentru că ele se nasc şi pier şi deci ele pot să fie şi pot să nu fie. Este imposibil ca lucrurile contingente să existe întotdeauna, de îndată ce tot ceea ce nu poate să existe are o perioadă de nonexistenţă. Deci lucrurile fiind contingente, a fost un timp în care nu exista nimic. Dar, dacă ar fi fost aşa, n-ar exista nimic astăzi; căci, ceea ce nu este nu poate să înceapă a fi decât prin ceva care este. Dacă nimic n-ar fi existat într-un timp dat, nimic n-ar fi putut vreodată să fie; nu ar exista nimic astăzi — ceea ce e absurd. Nu se poate ca totul să fie contingent; trebuie să fie ceva necesar... Trebuie să recunoaştem deci că există o fiinţă necesară prin ea însăşi, care nu ţine cu necesitate de vreo altă cauză, exterioară, dar care este cauza necesităţii altora şi pe aceasta o numim Dumnezeu.

Cea de a patra cale are ca punct de plecare treptele care se constată în cele existente. Se constată în lume lucruri mai mult sau mai puţin adevărate, mai mult sau mai puţin bune, mai mult sau mai puţin perfecte şi aşa mai departe. Dar, mai mult sau mai puţin, se spune după cum existenţele se apropie în grade diferite de ceea ce există în gradul cel mai mare ... Există ceva care este cel mai bun, cel mai adevărat, cel mai perfect, care conţine deci mai multă fiinţă. Căci, după cum se spune în *Metafizica*, II, 4, adevărul absolut este fiinţa absolută. Dar ceea ce este cel mai mult într-un gen este cauza tuturor lucrurilor din acel gen ... Există, deci, o fiinţă care este cauza existenţei tuturor, a bunătăţii şi perfecţiunii lor şi ea se numeşte Dumnezeu.

În fine, cea de a cincea probă porneşte de la guvernarea lumii. Vedem lucruri lipsite de capacitatea de a cunoaşte, ca, bunăoară, cele corporale, care, totuşi, tind către un scop, căci ele sunt mereu în mişcare, sau, cel puţin, de cele mai multe ori, în aşa fel încât să ajungă la cel mai bun rezultat. Dar cum se îndreaptă ele către scopul lor ? Din întâmplare, nu ; deci trebuie să presupunem o fiinţă inteligentă care le predetermină, precum săgeata îşi atinge ţinta, îndreptată de arcaş. Există deci o fiinţă inteligentă care le conduce pe toate şi aceasta este numită Dumnezeu" (*Summa Theologiae*, I, Q. 1, art. 3) .

"1. Presupunem existenţa lui Dumnezeu ca evidentă. Se numesc evidente adevărurile a căror cunoaştere este în noi în mod natural, ca aceea a primelor principii. Cum zicea încă Ioan Damaschinul, la începutul primei cărţi a tratatului *Despre credinţa ortodoxă* (1 şi 3): «Cunoaşterea existenţei lui Dumnezeu este înnăscută tuturor». Deci existenţa lui Dumnezeu este evidentă.

2. Mai mult, aceste adevăruri sunt evidente şi prin cunoaşterea a ceea ce se înţelege prin termenii care le exprimă. Este ceea ce Filosoful (în *Analiticile secunde*, 1, 3) atribuie primelor principii ale demonstraţiei. Într-adevăr, când se ştie ceea ce vrea să spună întregul şi ceea ce vrea să spună partea, imediat se ştie că totul este mai mare decât partea alcătuitoare. Astfel că din ceea ce se înţelege prin cuvântul < Dumnezeu > nemijlocit se deduce că Dumnezeu există. Acest cuvânt desemnează ceva care nu poate fi gândit ca fiind mai mare decât este. Or, ceea ce există în realitate şi în gândire este mai mare decât ceea ce există doar în gândire. De aici urmează că lucrul desemnat prin cuvântul Dumnezeu, care există în gândirea în care cuvântul este cuprins, există de asemenea în realitate. Deci existenţa lui Dumnezeu este evidentă.

3. Şi încă, existenţa adevărului este evidentă. Căci acela care neagă existenţa adevărului socoteşte că adevărul nu există, dar dacă adevărul nu există, non-existenţa adevărului este ceva adevărat. Existând ceva adevărat,

înseamnă că adevărul există. Ori Dumnezeu este adevărul însuşi, după Sf. Evanghelist Ioan: « Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa» (14, 6). Deci existenţa lui Dumnezeu este evidentă.

Dar, din contră, nimeni nu poate să gândească opusul a ceea ce este evident, aşa cum arată Filosoful (*Metafizica*, 4 şi în *Analiticile secunde*, 1, 10) privitor la primele principii ale demonstraţiei. Ce-i drept, opusul existenţei lui Dumnezeu poate fi gândit, precum se spune în *Psalmul* 52, 1: «A zis smintitul în inima sa : nu există Dumnezeu». Deci existenţa lui Dumnezeu nu este evidentă.

Răspuns — Se cuvine spus că un lucru evident poate fi în două moduri. Primul este acela al fiinţei prin ea însăşi, iar nu pentru noi ; apoi, acela al fiinţei în ea însăşi şi pentru noi. Ce-i drept, o propoziţie este evidentă când atributul este inclus în noţiunea subiectului, ca în exemplul: omul este animal, căci « animalul » aparţine noţiunii de om. Dacă se ştie ce anume semnifică subiectul şi atributul unei propoziţii, propoziţia este cunoscută. Este cazul primelor principii ale demonstraţiei ai cărei termeni sunt termeni generali pe care nimeni nu-i ignoră, ca fiinţa şi nefiinţa, întregul şi partea, etc. Dar dacă unii nu ştiu ce sunt atributul şi subiectul unei propoziţii, propoziţia va fi, ce-i drept, evidentă în ea însăşi, dar nu şi pentru cei care ignoră ceea ce sunt atributul şi subiectul său. De aceea Boethius a şi zis: «Unele judecăţi comune ale sufletului sunt cunoscute numai de înţelepţi, de pildă aceea după care fiinţele incorporale nu sunt într-un loc.» Eu zic, deci, că propoziţia «Dumnezeu este», considerată în ea însăşi, este evidentă prin ea însăşi, pentru că atributul este în identitate cu subiectul. Dumnezeu, aşadar, este fiinţa sa, cum se va vedea mai departe (III, 4). Dar cum noi nu ştim ce anume este Dumnezeu, ea nu este evidentă prin ea însăşi pentru noi; ea are nevoie să fie demonstrată prin lucrurile care, mai puţin cunoscute în realitate, sunt mai mult pentru noi, adică prin efecte.

Ca primă obiecţie trebuie zis că, elementar, cunoaşterea existenţei lui Dumnezeu este înnăscută în mod natural în noi, întrucât Dumnezeu este chiar şansa omului.

Omul doreşte în mod natural fericirea şi ceea ce doreşte în mod natural cunoaşte tot asemenea. Dar aceasta, propriu-zis, nu înseamnă şi cunoaşterea existenţei lui Dumnezeu ...

La cea de a doua, se poate răspunde că, pronunţând cuvântul Dumnezeu, poţi ignora că acest cuvânt desemnează ceva care nu poate fi conceput ca fiind cel mai mare. Unii ce-i drept, au crezut că Dumnezeu este un corp. Însă, chiar dacă se cade de acord să se dea cuvântului Dumnezeu acelaşi sens, adică acel ceva dincolo de care ceva mai mare nu se poate concepe, nu urmează că toţi îşi şi reprezintă existenţa sa ca reală şi nu doar în limitele percepţiei inteligenţei noastre. Şi, deci, nu se poate conclude la existenţa reală, numai dacă se cade de acord asupra realităţii a ceva, gândit ca fiind cel mai mare ...

La cea de a treia, se cuvine spus că existenţa adevărului indeterminat este evidentă prin ea însăşi, dar că existenţa primului adevăr nu este evidentă prin ea însăşi, pentru noi (*Summa Theologiae*, I, Q. 2, art. 1).

Se pare că Thoma a pus ceva insistenţă în respingere, mai înainte de a o face în *Summa Theologiae*, exersând în *Summa contra Gentiles*, I, 11 şi în *De Veritate*, Q. X, art.12 (*Utrum Deum esse sit per se notum menti humanae, sicut prima principia demonstrationis, quae non possunt cogitari non esse*).

Întrebarea este de ce, dacă în fiecare dintre cele cinci căi avem de a face, totuşi, cu trecerea de la a fi în minte (punctul de pornire al mişcării, cauza eficientă, posibilul-necesar, treptele de existenţă, guvernarea lumii — finalitatea), ceea ce înseamnă că de la ordinea cogniţionistă, la a fi (cu semnificaţie) în realitate, strict logic (în logica diferenţei) ? Cu exactitate este greu de răspuns, dar presupunând numai, nu pare deloc exclus ca motivul să nu fi stat în schematica însăşi a ontologismului, ci în particularizarea anselmiană, deci în punerea ei într-o modalitate anume de a face demonstraţia (de altfel, Anselm însuşi, parcă, îndeamnă la o asemenea explicaţie, dacă

Proslogion-ul trebuia să depăşească argumentaţia particularizantă şi polimorfă din *Monologion*) .

În logică pură , ontologismul presupunea trecerea de la a gândi nominal (semnificaţia nominală) la a gândi real (cu semnificaţie reală) ? Anselm proceda încă particularizant, de două ori: nu numai că argumentaţia de tip ontologic (la rigoare, modalitatea logică de justificare a Absolutului) era restrânsă la argumentul ontologic, distinct de cel cosmologic, de cel teleologic, dar tocmai de aceea în serie cu ele, dar la existenţa lui Dumnezeu se ajungea pornind de la un predicat (sau nume al lui), acela al mărimii.

Apoi, tot ce se poate, argumentul mai era suspectat de a fi fost pus în logică, periculos, contradictorie, pe de o parte făcut cum va fi fost să presupună o noţiune clară şi distinctă a lui Dumnezeu, iar pe de alta să recurgă la "demonstraţia prin lucruri" (cf. *Summa Theologiae*, I, Q.II, art.1, supra) .

Argumentul, în schimb, era acceptat cam fără de nici o rezervă de primii franciscani. Încă Alexandru de Hales (Halensis), autorul unei imense *Summa theologica* ("mai grea decât un cal ", avea să zică, cel puţin cu maliţie, Roger Bacon) lua argumentul anselmian în litera lui chiar. Nu este, ce-i drept, cazul cel mai concludent, *Summa* ... în cauză fiind mai mult o compilaţie. Bonaventura însă este de tot lămuritor pentru poziţia franciscană, fiind el însuşi teolog şi metafizician de performanţă, ca Anselm, ca Thoma.

" Priveşte, apoi, şi ascultă că este optim ceea ce este simplu, acel mai bine, adică, pe care nimeni nu-l poate gândi. Şi acesta este cel ce este, astfel că nu poate fi gândit ca nefiind, pentru că acel ceva, mai bun decât orice, este şi nu poate decât să fie. Şi încă, nu are cum să fie gândit aşa cum se cuvine decât ca întreit şi unul (Sf. Anselm, *Proslogion*, C.2 şi 15 ; *Contra Insipientem*, C.1 sqq.). În urmare, «binele este răspândit în sine» (Dionysie, *Ierarhia cerească*, C.4 ; *Numele divine*, C. 4,1), ceea ce înseamnă că binele suprem este absoluta conţinere de sine. Difuziunea în sine nu poate fi însă în această condiţie decât ca actuală şi intrinsecă, substanţială şi hipostatică, naturală şi voluntară,

liberală şi necesară, indeficientă şi perfectă. Apoi nu se poate să nu admitem în binele suprem, etern, şi producerea actuală şi consubstanţială, şi ipostazele egale în noblețe, în care El este prin modul de generare şi prin acela de răsuflare, principiu etern, etern coprincipiant... În sfârşit, binele n-ar avea cum să nu fie cel mai înalt, dacă realităţii sau intelectului i-ar lipsi" (*Itinerariul minţii în Dumnezeu*, VI) .

Nu peste mulţi ani, Ioan Duns Scotus continuă reconstrucţia franciscană în teodicee, cu subtilitate şi aplicaţie, dar nu în succesiune anselmiană, interpretarea sa la argumentul ontologic fiind "desfigurantă" (Rousseau,11, p. 59) . De altfel, calea aleasă nu avea să fie aceea de sugestie anselmiană, a priori, ci mai curând aceea a posteriori, întrucâtva în asemănare cu opţiunea lui Thoma, încă (Gilson, 4, p. 595) .

Cu un concept minor al fiinţei (cu acelaşi sens, fiinţial, şi când este vorba de ceea ce este absolut în sine, dar şi de lucrurile create sau de accidente), ea, prin aceasta, dă seamă de faptul de a-şi fi suficientă sieşi. În urmare, fiinţa (ca *primum ens*) este şi nu poate decât să fie. Altminteri, ar trebui să fie, când ea însăşi, când contrariul ei, adică neantul, ceea ce este absurd ; cum ar fi primă şi, prin aceasta, una, fără început şi fără sfârşit, nenăscută şi nepieritoare ? Ea, deci, ca act pur, şi una, este în condiţia ilimitatului (absolutului), în aceea a perfecţiunii superlative, etc. Toate acestea decurg din presupoziţia logică a univocităţii şi tot din ea punerea în analogie cu Dumnezeu însuşi ca nume de maximă concentraţie. Stând pentru tot ceea ce este (prim şi secund), fiinţa trimite la faptul de a fi al său ca întreg, în condiţia temeiului şi întemeiatului. În sine, ca atare, de neştiut, la ceea ce este ca întreg şi temei se ajunge *a posteriori*, pornind de la ceea ce este ulterior, dar în cuprinsul ei. Peste tot şi temei, totodată, *primum ens* capătă deplină verosimilitate prin numirea ca Dumnezeu, deci, fiind aşa cum este, Dumnezeu este (*I Sent. dist.*, 3 qn 3, 4.10; cf. şi Gilson, p.595) . Prin această modalitate, Duns

Scotus se depărta întrucâtva de calea anselmiană, apăsând mai mult pe raportul ființă- cauză și lume-efect, pornind de "sus", și pe acela efect-cauză, în demers cognitiv.

Neadmis ca atare, argumentul, nu tot asemenea și principiul, întrucât de la conceptul cauzei prime, dobândit *a posteriori*, se trece la acela al ființei, în funcție de care sunt cele ce există, căci ființa în sine presupune, ca date de nedespărțit, întemeierea și eficiența. Cum ea, întrucât este, și este în această dublă condiție, nu poate și să nu fie (să fie gândită ca nefiind), în consecință, ea este gândită și ca infinită, și deci cu primat ontologic absolut. Ceea ce este necontradictoriu în minte, mai departe, poate fi gândit ca fiind. Ireductibilul construit ne dă dreptul și garanția presupunerii, la fel, necontradictorii a sa, ca ființă întrucât este ființă.

Respins, apoi, de Nicolaus Cusanus din perspectivă apofatică, argumentul este însă reluat și înnoit de René Descartes.

5. Nu este prea sigur dacă Descartes a avut știre de *Proslogion* -ul anselmian, dar fie și indirect, nu e nici o îndoială, cunoștea " argumentul ontologic ". Acesta intrase deja în conștiința teo-metafizică medievală iar Descartes, urmând învățământul "școlii", se instruise cu temeinicie. Dar toate acestea pot trece simple conjecturi, adevărat că foarte probabile ! Certitudinea că se va fi aplicat cu stăruință "probei" anselmiene (poate și textului) o dă intenția de complementaritate a teodiceii sale, de îndată ce avea să construiască în limitele unei argumentații secunde, instrumentând, deci, un "argumentul ontologic secund", pentru a zice astfel după D. Heinrich (6, p.3), ceea ce înseamnă că, în timp ce primul " pune ca fundament ideea ființei perfecte *(quo maius cogitari requit)*", celălalt, cartezian, presupune "ideea ființei necesare" — *ens necessarium* (S. Vanni-Rovighi, 12, p.37) .

Meditația a III-a (*de Deo, quod existat*): " dacă realitatea obiectivă a uneia din ideile mele e de așa fel încât să fiu sigur că ea nu se află în mine nici în chip formal, nici

în chip eminent, şi nici prin urmare că eu însumi pot fi cauza acestei idei, reiese de aci cu necesitate că eu nu mă aflu singur pe lume, ci există şi un alt lucru, care e cauză a ideii aceleia. Dacă însă nu se va găsi în mine o astfel de idee, nu voi avea cu desăvârşire nici un temei să mă încredinţez cu privire la existenţa unui lucru deosebit de mine ; căci am cântărit pe toate cât se poate de atent şi n-am putut afla până acum alt temei.

Dar, dintre aceste idei ale mele, în afară de cea care mă înfăţişează pe mine însumi propriilor mei ochi şi cu privire la care nu încape, aci, nici o greutate, una înfăţişează pe Dumnezeu, altele lucrurile corporale şi neînsufleţite, unele pe îngeri, altele animalele, şi, ultimele înfăţişează pe alţi oameni, asemănători mie.

În ce priveşte ideile ce înfăţişează alţi oameni, vieţuitoare sau îngeri, îmi dau lesne seama că ele pot fi alcătuite din cele pe care le am despre mine, şi, de altă parte, cele ale lucrurilor corporale sau cea a lui Dumnezeu — chiar dacă n-ar fi defel pe lume oameni în afară de mine, nici animale, nici îngeri .

În ce priveşte, însă, ideile lucrurilor corporale, nu se iveşte nimic în ele care să fie aşa fel încât să nu pară ca a putut izvorî de la mine însumi..."; "...dintre cele ce sunt limpezi şi distincte în ideile lucrurilor corporale, îmi pare că pe unele le-am putut împrumuta de la ideea despre mine însumi, anume substanţa, durata, numărul şi toate câte sunt de acelaşi soi ; căci atunci când socot că piatra e o substanţă sau că e un lucru în stare să fiinţeze prin sine şi, la fel, că eu sunt o substanţă — chiar dacă socot că eu sunt un lucru ce cugetă, iar nu unul întins, şi că piatra e unul întins, iar nu unul cugetător, şi că, prin urmare, e cea mai mare deosebire între un concept şi altul, ele par totuşi a se acoperi în ce priveşte substanţa ; şi tot aşa, atunci când percep că exist în clipa de faţă şi-mi amintesc că am existat mai înainte, precum şi atunci când am gânduri felurite al căror număr îl observ, capăt ideea duratei şi a numărului, idei pe care pot să le trec asupra oricăror altor lucruri. În schimb celelalte,

toate din care sunt alcătuite ideile lucrurilor corporale, anume întinderea, figura, locul şi mişcarea, nu sunt de fapt cuprinse în mine în chip formal, de vreme ce eu nu sunt altceva decât un lucru ce cugetă; însă, dat fiind că ele sunt doar anumite moduri ale substanţei, iar eu sunt o substanţă, ele par a fi cuprinse în mine în chip eminent.

Prin urmare, rămâne doar ideea de Dumnezeu, unde trebuie cercetat dacă nu cumva se află vreun element care să nu fi putut izvorî de la mine însumi. Prin cuvântul de Dumnezeu înţeleg o anumită substanţă infinită, de sine stătătoare, cât se poate de înţeleaptă, cât se poate de puternică şi de care suntem creaţi, atât eu însumi, cât şi orice altceva, dacă există orice altceva. Iar toate acestea sunt, în adevăr, de aşa soi încât, cu cât le privesc mai atent, cu atât mai puţin îmi par a fi putut izvorî doar de la mine. Şi astfel, după cele spuse mai sus, Dumnezeu există în chip necesar — iată încheierea de tras.

Căci, deşi, de fapt, ideea de substanţă se află în mine prin chiar faptul că eu sunt o substanţă, nu se află totuşi astfel ideea de substanţă infinită, de vreme ce eu sunt mărginit, dacă nu ar izvorî dintr-o altă substanţă, care să fie în adevăr nemărginită.

Şi nici nu trebuie să socotesc că nu prind infinitul printr-o idee adevărată, ci doar printr-o negare a finitului, aşa cum percep nemişcarea şi întunecimile prin negarea mişcării şi a luminii ; căci, dimpotrivă, îmi dau seama în chip hotărât că e mai multă realitate în substanţa nemărginită decât într-una mărginită şi că, prin urmare, percepţia infinitului este, întrucâtva, anterioară în mine celei a finitului, cu alte cuvinte, percepţia lui Dumnezeu e anterioară celei de mine. Într-adevăr, prin ce mijloc să înţeleg că mă îndoiesc, doresc, adică îmi lipseşte ceva, precum şi că nu sunt întru totul desăvârşit, dacă nu se află în mine nici o idee a vreunei fiinţe mai desăvârşite, prin comparaţie cu care să-mi cunosc cusururile ?

N-aş putea spune că ideea aceasta de Dumnezeu este falsă în chip material şi că astfel poate veni de la nimic,

după cum am văzut mai înainte cu privire la ideile de cald, de frig şi cele asemănătoare; căci, dimpotrivă, fiind deosebit de limpede şi distinctă şi închizând în sine mai multă realitate obiectivă decât o alta, nici una nu e prin ea însăşi mai adevărată şi în nici una nu se iveşte o mai mică bănuială de falsitate. Această idee a unei fiinţe întru totul desăvârşite şi infinite este, spun, cât se poate de adevărată; căci, deşi s-ar putea închipui că o astfel de fiinţă nu există, nu s-ar putea închipui totuşi că ideea ei nu înfăţişează nimic adevărat, după cum am spus mai sus cu privire la ideea de frig. Ba încă, ea este cât se poate de limpede şi distinctă; căci tot ceea ce percep limpede şi distinct, anume ce e real şi adevărat, ce poartă în sine o anumită desăvârşire, totul e cuprins în ea. Nu se împotriveşte la aşa ceva faptul că nu înţeleg infinitul sau că există în Dumnezeu nenumărate alte aspecte, pe care nici nu le prind cu mintea şi poate nici măcar nu sunt în stare să le bănuiesc într-un fel oarecare ; căci e în firea infinitului ca el să fie prins cu mintea de către mine, care sunt mărginit ; şi e de ajuns ca eu să înţeleg acest lucru şi să socotesc că toate cele pe care le percep limpede şi despre care ştiu că poartă în ele o anumită desăvârşire, şi încă poate altele nenumărate, pe care nu le ştiu, se află în Dumnezeu fie în chip formal, fie în chip eminent, pentru ca ideea pe care o am despre el să fie, printre toate cele ce se întâlnesc în mine, cea mai adevărată, cea mai limpede şi cea mai bine desenată.

Dar poate că sunt ceva mai mult decât îmi dau eu seama, iar toate desăvârşirile acelea pe care le atribui lui Dumnezeu ar fi în mine însumi oarecum în putere, chiar dacă nu au ieşit încă la iveală şi nici nu au fost actualizate. Într-adevăr, îmi dau seama acum de faptul că, puţin câte puţin, cunoaşterea mea e sporită; şi nu văd ce se împotriveşte ca ea să sporească tot mai mult, la infinit, nici chiar de ce, cunoaşterea mea fiind astfel sporită, să nu pot căpăta, cu ajutorul ei, toate celelalte desăvârşiri ale lui Dumnezeu; nici, în sfârşit, de ce, dacă se află acum în mine

facultatea desăvârşirilor acestora, ea să nu fie de ajuns spre a produce ideea lor.

Însă nimic din cele de mai sus nu poate avea loc. Căci, mai întâi, deşi e adevărat, în ce priveşte cunoaşterea mea, că poate fi sporită treptat şi că, în mine, se află în putere multe lucruri ce nu sunt încă în act - nimic dintre acestea totuşi nu se referă la ideea de Dumnezeu, în care anume nu poate fi defel ceva în putere ; căci însuşi faptul că e sporită treptat e cea mai sigură dovadă de nedesăvârşire. De altminteri, chiar dacă cunoaşterea mea ar fi sporită necontenit, nu-mi dau mai puţin seama că ea nu va fi niciodată, prin aceasta, infinită în act, întrucât niciodată nu va ajunge acolo încât să nu fie în stare de o creştere şi mai mare încă; în timp ce pe Dumnezeu îl socotesc că e într-astfel infinit în act, încât nu poate fi adăugat nimic desăvârşirii sale. Şi, în sfârşit, îmi dau seama că acel a fi în chip obiectiv al unei idei nu poate fi produs din simplul a fi în chip potenţial, care, la drept vorbind, nu e nimic — ci, doar din ceea ce e actual ori formal.

Şi, de bună seamă, nu se află în toate acestea nimic care să nu fie vădit, prin lumina minţii, celui care le cercetează cu grijă; dar fiindcă, atunci când sunt mai puţin atent şi când imaginile lucrurilor sensibile îmi slăbesc ascuţimea minţii, nu-mi amintesc la fel de lesne pentru ce pricină ideea unei fiinţe mai desăvârşite decât mine ar izvorî în chip necesar dintr-o fiinţă anumită care să fie cu adevărat mai desăvârşită —, am de gând să cercetez mai departe dacă pot exista eu însumi, cel care are ideea aceasta, fără ca o asemenea fiinţă să existe.

Dar de unde aş izvorî eu însumi ? De la mine, de bună seamă, ori de la părinţi sau de la altceva mai puţin desăvârşit decât Dumnezeu ; căci nu-mi pot închipui nimic mai desăvârşit, nici măcar ceva la fel de desăvârşit ca el.

Dar, dacă aş izvorî de la mine, nu aş avea îndoieli, nu aş avea dorinţe şi nici nu mi-ar lipsi cel mai mic lucru ; căci mi-aş fi dat toate desăvârşirile a căror idee anumită se află în mine, şi astfel aş fi Dumnezeu. Nu trebuie să-mi închipui

că, poate, cele ce-mi lipsesc sunt mai greu de dobândit decât cele ce se află în mine ; căci, dimpotrivă, e vădit că a fost cu mult mai greu ca eu, cu alte cuvinte un lucru ori o substanţă cugetătoare, să izvorăsc din nimic, decât să dobândesc cunoştinţele multor lucruri pe care nu le ştiu şi care sunt doar accidente ale acestei substanţe. Şi, desigur, dacă aş avea de la mine ceea ce e mai însemnat, nu mi-aş refuza pe cele ce pot fi căpătate mai lesne, şi nici chiar vreunul din cele ce percep că sunt cuprinse în ideea de Dumnezeu ; căci într-adevăr nici unele nu-mi par mai greu de făcut; iar dacă vreunele ar fi mai greu de făcut, desigur mi-ar părea şi mie greu — în cazul că celelalte pe care le am ar izvorî de la mine — deoarece mi-aş da seama că puterea mea se curmă în faţa lor.

Şi nu înlătur tăria acestor argumente dacă presupun că, poate, am fost întotdeauna aşa cum sunt acum, ca şi cum ar urma de aici că nu e de căutat nici un autor al existenţei mele. Căci, întrucât întreg timpul vieţii poate fi redus la părţi nenumărate, dintre care fiecare nu atârnă nicidecum de celelalte, nu reiese, din aceea că am existat cu puţin înainte, cum că trebuie să exist acum, dacă o anumită cauză nu mă creează oarecum din nou, în clipa de faţă, cu alte cuvinte nu mă conservă. Căci este lucru vădit, celui care îşi aţinteşte privirea asupra firii timpului, că e nevoie întru totul de aceeaşi putere şi acţiune spre a conserva un lucru oarecare în fiecare moment al duratei, putere de care ar fi nevoie spre a-l crea din nou, dacă n-ar exista încă ; astfel încât e de asemenea vădit prin lumina minţii că faptul conservării se deosebeşte doar prin judecata noastră de cel al creaţiei.

Aşa încât trebuie să mă întreb pe mine însumi dacă am vreo putere oarecare, datorită căreia să fiu în stare a face ca eu, cel ce sunt acum, să exist şi ceva mai târziu; căci, de vreme ce nu sunt nimic altceva decât un lucru ce cugetă, sau cel puţin de vreme ce vorbesc doar despre acea parte a mea care e lucru cugetător, dacă ar exista în mine o astfel de putere, fără îndoială că aş fi conştient de ea. Dar, pe de o parte, îmi dau seama că nu am nici una, iar pe de alta cunosc

cât se poate de limpede, din aceasta chiar, că atârn de o anumită ființă, deosebită de mine.

Poate că acea ființă nu e Dumnezeu, și că eu sunt pricinuit fie de către părinți, fie de orice alte cauze mai puțin desăvârșite decât Dumnezeu. Totuși, după cum am spus mai sus, e lucru lămurit că trebuie să existe în cauză cel puțin tot atât cât se află în efect ; și astfel, deoarece sunt un lucru care cugetă și am în mine o anumită idee despre Dumnezeu, orice cauză mi-ar fi atribuită până la urmă, trebuie să se admită că și ea este un lucru cugetător și că are ideea tuturor desăvârșirilor pe care le presupun la Dumnezeu, iar cu privire la cauza în chestiune, se poate cerceta din nou dacă e de la sine sau vine de la o alta. Căci dacă e de la sine, reiese din cele spuse că ea însăși e Dumnezeu, deoarece, având puterea să ființeze prin sine, are negreșit și pe cea de a poseda în act toate desăvârșirile a căror idee o poartă în sine, cu alte cuvinte, toate pe care le concep a fi în Dumnezeu. Dacă însă vine de la o alta, se va cerceta din nou, la fel, cu privire la aceasta, dacă e prin sine ori vine de la o alta, până ce, în sfârșit, se ajunge la cauza ultimă, care va fi Dumnezeu.

Căci e îndeajuns de limpede faptul că nu poate exista aci nici un regres la infinit, mai cu seamă întrucât nu vorbesc atât despre cauza ce m-a produs odinioară, cât despre cea care mă păstrează în clipa de față.

Nu se poate închipui nici că, întâmplător, s-au potrivit în a mă crea mai multe cauze parțiale și că am primit de la una ideea uneia din desăvârșirile pe care le atribui lui Dumnezeu, de la o a doua idee alteia, astfel încât în adevăr toate acele desăvârșiri să se întâlnească undeva în univers, dar nu toate laolaltă într-un subiect anumit, care să fie Dumnezeu. Căci, dimpotrivă, unitatea, simplicitatea sau nedespărțenia tuturor elementelor care se află în Dumnezeu constituie una din desăvârșirile sale de frunte despre care îmi dau seama. Iar ideea acestei unități a tuturor desăvârșirilor sale nu a putut fi sădită în mine de vreo cauză de la care să nu fi căpătat și ideile celorlalte desăvârșiri.

Cauza n-a făcut să le înţeleg drept întrunite şi nedespărţite, dacă nu ar fi făcut totdeodată să ştiu ce anume sunt ele.

În sfârşit, în ce priveşte pe părinţi, deşi toate cele ce am socotit vreodată despre ei sunt adevărate, totuşi de bună seamă nu ei mă păstrează acum, după cum nici nu m-au creat în vreun fel, în măsura în care sunt fiinţă cugetătoare ; ci doar au pus anumite dispoziţii în materia aceea în care am socotit că exist eu — eu, adică spiritul, pe care eu singur îl accept acum drept mine. Şi prin urmare nu poate fi aci nici o greutate privitoare la ei ; ci trebuie să se tragă cu necesitate încheierea că, din simplul fapt că exist şi că se află în mine o anumită idee a unei fiinţe desăvârşite, adică a lui Dumnezeu, se dovedeşte cât se poate de limpede faptul că şi Dumnezeu există.

Rămâne doar să cercetez prin ce mijloc am primit de la Dumnezeu ideea aceasta ; căci nici n-am scos-o din simţuri, nici nu mi-a venit vreodată pe nevroite, aşa cum au obiceiul să vină ideile lucrurilor sensibile, atunci când acestea se ivesc ori când par a se ivi înaintea organelor externe ale simţurilor, şi nici n-a fost alcătuită de către mine, căci nu sunt defel în stare să scot ceva din ea, ori să-i adaug ; şi, prin urmare, rămâne să-mi fie înnăscută, aşa cum mi-e înnăscută şi ideea de mine însumi.

Şi, desigur, nu e de mirare că Dumnezeu, creându-mă pe mine, mi-a implântat acea idee, spre a fi întocmit un semn de-al autorului întipărit operei sale ; nici chiar nu e nevoie ca semnul acela să fie ceva anumit, deosebit de operă. Ci, prin faptul că Dumnezeu m-a creat, este foarte demn de crezare cum că eu am fost plămădit într-un anumit sens după chipul şi asemănarea sa, precum şi că această asemănare, unde e cuprinsă ideea de Dumnezeu, e percepută de mine tot prin facultatea datorită căreia mă percep pe mine însumi: cu alte cuvinte, atunci când îmi întorc spre mine ascuţişul minţii, nu înţeleg numai că sunt un lucru nedesăvârşit şi care atârnă de un altul, precum şi un lucru ce tinde la nesfârşit către ceva din ce în ce mai înalt şi mai bun; dar înţeleg totdeodată că fiinţa de care atârn nu are doar un

chip indefinit şi în putere tot ce e mare în ea, ci închide totul în sine cu adevărat în chip infinit, prin urmare că e Dumnezeu. Iar întreaga tărie a argumentului stă în faptul că îmi dau seama cum că nu se poate întâmpla să fiinţez având natura pe care o am, anume purtând în mine ideea de Dumnezeu, dacă în adevăr n-ar exista şi Dumnezeu, acel Dumnezeu, spun, a cărui idee se află în mine — adică ce are toate desăvârşirile pe care nu pot să le cuprind cu mintea, dar pot să le ating, într-un fel oarecare, cu gândirea — şi nesupus nici unui soi de cusururi. De unde reiese îndeajuns că el nu poate fi înşelător, căci e vădit minţii că orice viclenie şi înşelăciune atârnă de un cusur oarecare.

Dar, înainte de a cerceta mai cu grijă aceasta şi totdeodată de a urmări alte adevăruri ce pot fi căpătate de aci, mă gândesc a zăbovi pe loc mai multă vreme, în contemplarea Dumnezeului însuşi, a cântări în mine atributele sale şi a intui, admira, venera, pe cât ar putea răbda mintea mea orbită, frumuseţea acestei nesfârşite lumini. Căci, după cum socotim prin credinţă că în simpla contemplare a măreţiei divine constă fericirea cea mai înaltă a celeilalte vieţi, tot aşa ne dăm seama, de pe acum, că putem resimţi prin această contemplare, deşi e cu mult mai puţin desăvârşită, cea mai înaltă desfătare de care suntem în stare în viaţa de faţă."

În cea de a cincea meditaţie însă (*de essentia rerum materialum et iterum quod existat*), argumentaţia ia o formă aproape anselmiană sau, poate, mai exact, formularea primă, cum că Dumnezeu este fiinţa perfectă.

"Acum însă dacă, din simplul fapt că pot scoate din cugetarea mea ideea unui lucru oarecare, reiese că toate cele pe care le percep limpede şi distinct ca aparţinând lui, îi revin cu adevărat, nu se poate oare căpăta de aci şi un argument prin care să se dovedească existenţa lui Dumnezeu? Desigur că ideea acestuia, adică a unei fiinţe cât se poate de desăvârşite, nu o întâlnesc mai puţin în mine decât ideea oricărei figuri sau a oricărui număr; nu-mi dau mai puţin limpede şi distinct seama că naturii sale îi aparţine

faptul de a exista veşnic, decât că aparţine chiar figurii sau naturii numărului a ceea ce dovedesc despre o figură sau un număr oarecare ; şi, prin urmare, deşi nu toate cele pe care le-am gândit în zilele din urmă fuseseră adevărate, existenţa lui Dumnezeu ar trebui să aibă în mine cel puţin acelaşi grad de siguranţă pe care-l avuseseră până acum adevărurile matematicii.

Totuşi, de bună seamă că la prima vedere acest lucru nu e întru totul lămurit, ci seamănă cu un soi de sofisme. Căci, întrucât sunt deprins să deosebesc, în toate celelalte lucruri, existenţa de esenţă, mă încredinţez lesne că pot s-o deosebesc şi de esenţa lui Dumnezeu şi să gândesc astfel pe Dumnezeu drept nefiinţând. Totuşi, celui care priveşte mai atent lucrurile i se arată limpede că existenţa lui Dumnezeu nu poate fi deosebită de esenţa sa mai mult decât de esenţa unui triunghi mărimea celor trei unghiuri ale sale egale cu două trepte, ori ideea de munte de cea de vale; aşa încât nu e mai nepotrivit să se gândească un Dumnezeu (adică fiinţa întru totul desăvârşită) căruia să-i lipsească existenţa (deci căruia să-i lipsească o desăvârşire oarecare) decât să se închipuie un munte căruia să-i lipsească valea.

Însă, dacă nici măcar nu pot gândi pe Dumnezeu decât ca existând, după cum nu pot gândi muntele fără de vale, desigur că, la fel cum nici faptul că gândind muntele cu vale nu reiese că există vreun munte pe lume, tot aşa, din faptul că gândesc pe Dumnezeu ca fiinţând nu pare a reieşi că el fiinţează: căci gândirea mea nu pune nici un fel de necesitate în lucruri; şi, la fel, cum e îngăduit să se închipuie un cal înaripat, deşi nici un cal nu are aripi, la fel, poate, sunt în stare să atribui lui Dumnezeu existenţa, deşi nu există nici un Dumnezeu.

Dar tocmai aici zace sofismul ; căci din aceea că nu pot gândi muntele fără de vale nu reiese că se află undeva un munte şi o vale, ci doar că muntele şi valea, fie că există, fie că nu, nu se pot despărţi unul de cealaltă. Însă din faptul că nu pot gândi pe Dumnezeu decât ca fiinţând reiese că existenţa e nedespărţită de Dumnezeu şi, prin urmare, că el

fiinţează cu adevărat ; nu fiindcă gândirea mea ar săvârşi aceasta sau ar impune unui lucru o necesitate anumită, ci, dimpotrivă, fiindcă necesitatea lucrului însuşi, anume a existenţei lui Dumnezeu fără de existenţă (adică fiinţa întru totul desăvârşită fără de cea mai înaltă desăvârşire), după cum am libertatea să închipui calul fie cu aripi, fie fără.

Şi nu trebuie să se spună, aci, că este într-adevăr nevoie să presupun pe Dumnezeu ca fiinţând, după ce am presupus că el are toate desăvârşirile — de vreme ce existenţa e una dintre ele — ci, că prima presupunere nu era necesară; după cum nu e nevoie să socotesc că toate cadrilaterele sunt înscrise cercului, dar, presupunând că socotesc aceasta, ar fi nevoie să afirm că rombul e înscris cercului, ceea ce totuşi e în chip vădit neadevărat. Căci, deşi s-ar putea să nu cad vreodată în anumite cugetări asupra lui Dumnezeu, ori de câte ori cuget, totuşi, cu privire la fiinţa primă şi cea mai înaltă şi scot ideea ei ca şi din comoara minţii mele, e nevoie să-i atribui toate desăvârşirile, chiar dacă nu le înşir atunci pe toate şi nici nu cercetez pe fiecare în parte: nevoie care ajunge pe deplin ca mai târziu, când bag de seamă că existenţa e o desăvârşire, să trag pe drept încheierea că fiinţa primă şi supremă există; aşa precum nu e obligatoriu să-mi închipui vreodată un triunghi, dar ori de câte ori vreau să cercetez o figură plană, având doar trei unghiuri, e obligatoriu să-i atribui acele proprietăţi, de unde se trage în chip nimerit încheierea că cele trei unghiuri ale ei nu sunt mai mari decât două drepte, chiar dacă nu bag de seamă, atunci tocmai, proprietatea aceasta. Atunci când, însă, cercetez ce figuri se înscriu cercului, nu e defel nevoie să socotesc că toate cadrilaterele trebuie să fie din rândul lor; ba chiar nici nu pot închipui aceasta, atâta vreme cât nu vreau să admit nimic în afară de ceea ce înţeleg limpede şi distinct. Şi, prin urmare, e o mare deosebire între presupuneri false, de acest soi, şi ideile adevărate înnăscute mie, printre care cea dintâi şi cea mai însemnată e a lui Dumnezeu. De bună seamă pricep în multe feluri că ea nu e ceva plăsmuit, atârnând de cugetarea mea, ci imaginea unei

naturi adevărate şi neschimbătoare: aşa, mai întâi, fiindcă nu poate fi născocit de mine nici un alt lucru, la a cărui esenţă să aparţină existenţa, în afară de Dumnezeu; apoi fiindcă nu pot prinde cu mintea doi sau mai mulţi Dumnezeu de acest soi şi fiindcă, presupunând că unul există acum, văd că e întru totul necesar ca el să fi existat mai înainte, de totdeauna, cât şi să stăruie a exista în viitor, pe totdeauna; în sfârşit, fiindcă percep multele altele în Dumnezeu, la care nimic nu poate fi micşorat ori schimbat.

Însă, de fapt, orice mijloc de a dovedi aş folosi până la capăt, întotdeauna lucrul revine la împrejurarea că numai acelea mă conving întru totul pe care le percep limpede şi distinct. Şi între cele pe care le percep astfel, chiar dacă unele sunt vădite fiecăruia, altele în schimb nu sunt descoperite decât de către cei care le privesc mai de aproape şi le cercetează mai cu sârg, totuşi, după ce au fost dezvăluite, acestea nu sunt socotite mai puţin sigure decât primele. Aşa, deşi nu apare tot atât de lesne, într-un triunghi dreptunghi, faptul că patratul bazei este egal cu patratul laturilor, pe cât apare faptul că baza e subîntinsă de unghiul cel mai mare al triunghiului, proprietatea nu e totuşi mai puţin crezută după ce a fost pătrunsă într-un rând. În ce priveşte însă pe Dumnezeu — negreşit dacă nu sunt copleşit de prejudecăţi şi dacă imaginile lucrurilor sensibile nu împresoară din toate părţile gândirea mea —, îl cunosc mai întâi şi mai lesne decât orice ; şi, într-adevăr, ce este de la sine mai lămurit decât faptul că fiinţa supremă există, cu alte cuvinte că Dumnezeu, la a cărui existenţă singur aparţine esenţa fiinţează ?

Şi, deşi am avut nevoie de o cercetare îngrijită spre a pătrunde lucrul acesta, acum totuşi nu numai că sunt la fel de sigur, cu privire la el, ca de oricare altul ce pare cât se poate de sigur, dar pe deasupra bag chiar de seamă că siguranţa celorlalte lucruri atârnă într-astfel de acesta, încât fără de el nu s-ar putea şti niciodată nimic în chip desăvârşit.

Într-adevăr, deşi firea mea e de aşa fel încât, atâta vreme cât percep ceva în chip foarte limpede şi distinct, nu

pot să nu cred că e adevărat, fiindcă totuşi firea mea e în acelaşi timp de aşa fel încât nu sunt în stare să-mi pironesc mintea necontenit asupra unui lucru, spre a-l pătrunde în chip limpede, şi amintirea unei judecăţi făcute mai înainte îmi revine adesea, chiar atunci când nu mai am sub ochi pricinile pentru care am judecat că un lucru e astfel — pot să se ivească argumente noi care, dacă nu aş cunoaşte pe Dumnezeu, să mă smulgă lesne din părerea făcută şi astfel să nu am niciodată cunoaşterea adevărată şi sigură cu privire la ceva, ci doar păreri şterse şi schimbătoare. Astfel, de pildă, atunci când mintea mea cercetează natura triunghiului, pătruns fiind de principiile geometriei îmi apare în adevăr, în chip foarte sigur, că unghiurile sale sunt echivalente cu două unghiuri drepte şi nu pot să nu cred că lucrul e adevărat, atâta vreme cât mă aţintesc asupra demonstraţiei lui; dar, de îndată ce mi-am abătut pătrunderea minţii de la aceasta, oricât mi-aş mai aminti că am înţeles-o deosebit de limpede, se poate lesne întâmpla să mă îndoiesc că ea e adevărată, în cazul că într-adevăr nu am cunoştinţă despre Dumnezeu. Căci pot să mă încredinţez că am fost într-astfel făcut de către natură, încât să mă înşel uneori, în cele pe care socot că le pătrund cât se poate de limpede, mai ales atunci când mi-aş aminti că am socotit drept adevărate şi sigure multe lucruri despre care am hotărât mai târziu, împins de alte pricini, cum că sunt neadevărate.

Însă, după ce am pătruns faptul că Dumnezeu există, întrucât am priceput totdeodată că celelalte toate atârnă de el, iar că el nu este înşelător; şi întrucât am încheiat că toate cele pe care le percep limpede şi distinct sunt în chip necesar adevărate — chiar dacă nu mă aţintesc mai departe asupra pricinilor pentru care am judecat că lucrul acela e adevărat, în cazul doar că-mi amintesc a-l fi înţeles limpede şi distinct, nu se poate aduce nici un argument care să mă silească a mă îndoi, ci am despre acel lucru o cunoaştere adevărată şi sigură. Dar nu numai despre acel lucru, ci despre toate celelalte pe care-mi amintesc a le fi demonstrat

vreodată, precum despre cele geometrice şi altele asemănătoare. Ce anume mi s-ar aduce împotrivă acum ? Oare că sunt făcut astfel încât să mă înşel adesea ? Dar acum ştiu că nu mă pot înşela în cele pe care le înţeleg lămurit. Că altădată am socotit drept adevărate şi sigure multe pe care mai târziu le-am observat a fi neadevărate ? Dar nu percepusem pe nici unul din ele în chip limpede şi distinct, ci, neştiutor al acestui criteriu de adevăr, crezusem lucrurile întâmplător, dintr-alte pricini, pricini pe care mai târziu le-am văzut a fi mai puţin trainice. Ce să zică, prin urmare ? Oare (după cum îmi aduceam singur întâmpinarea, odată) că dorm, sau că toate cele pe care le gândesc acum nu sunt mai adevărate decât cele ce se ivesc în somn ? Dar aceasta nu aduce nici o schimbare; căci negreşit, deşi dormind, dacă un lucru e limpede minţii mele, el e întru totul adevărat.

Şi astfel văd pe deplin că siguranţa şi adevărul oricărei cunoaşteri atârnă doar de cunoştinţa Dumnezeului adevărat, aşa încât, înainte de a-l fi aflat pe el n-aş fi putut şti în chip desăvârşit nimic cu privire la vreun lucru. Acum, însă, îmi pot fi pe deplin cunoscute şi sigure nenumărate lucruri, atât cu privire la Dumnezeu însuşi şi la celelalte obiecte intelectuale, cât şi cu privire la întreaga acea natură corporală care e obiect al matematicilor pure".

(Să se mai vadă şi răspunsurile la obiecţii şi, mai cu deosebire *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu et la distinction qui est entre l'esprit et le corps humain Disposées d'une façon géometrique* :

Definiţii: VIII : "Substanţa pe care o înţelegem ca fiinţă suverană perfectă, şi în care noi nu concepem nimic ca defect sau ceva care limitează perfecţiunea se numeşte Dumnezeu".

IX : "Când zicem că un atribut este conţinut în natura sau în conceptul unui lucru, este ca şi cum am admite că acest atribut este cu adevărat al acestui lucru ..."

Propoziţii: prima: "Existenţa lui Dumnezeu se cunoaşte prin singură considerarea naturii sale ".

Demonstraţie : "A zice că un atribut oarecare este conţinut în natura sau în conceptul unui lucru este ca şi cum ai admite că acest atribut este cu adevărat al acestui lucru ... (prin definiţia a noua). Dar existenţa necesară este conţinută în natura sau în conceptul lui Dumnezeu, deci este adevărat că existenţa necesară este în Dumnezeu sau că Dumnezeu există" (Să se vadă şi propoziţiile a doua «existenţa lui Dumnezeu demonstrată prin efecte» şi a treia «existenţa lui Dumnezeu demonstrată prin ceea ce suntem noi, întrucât avem în noi ideea că existăm»).

Spinoza îl urmează îndeaproape pe Descartes, "întreaga sa ontotheonomie naturalistă" constituind "un imens argument ontologic, rezultat în intuiţia raţională a sistemului " (Gabaude, 2, II, p.43) .

Pornind de la presupoziţia carteziană (mai înapoi, scolastică, în particular, thomistă) a identităţii esenţei şi existenţei în Dumnezeu, Spinoza urmează Meditaţia a V-a, cu apăsare în argumentaţie pe perfecţiune, nu însă cu eludarea necesităţii :

Axiome: I: "Toate câte sunt sunt sau în sine sau în altceva".

II: "Ceea ce nu se poate concepe prin altceva trebuie să fie conceput prin sine ".

Propoziţii: XX: "Existenţa şi esenţa lui Dumnezeu sunt unul şi acelaşi lucru . *Demonstraţie* : Dumnezeu este etern şi toate atributele sale sunt eterne, adică fiecare din atributele sale exprimă existenţa. Deci aceleaşi atribute ale lui Dumnezeu care exprimă esenţa veşnică a lui Dumnezeu exprimă în acelaşi timp şi existenţa veşnică a lui, adică tocmai aceea ce constituie esenţa lui Dumnezeu şi constituie existenţa lui ; deci existenţa şi esenţa sunt unul şi acelaşi lucru. C.e.d.d."

XI: "Dumnezeu, adică substanţa alcătuită dintr-o infinitate de atribute, fiecare exprimând o esenţă eternă şi infinită, există cu necesitate. *Demonstraţie*: Dacă negi (aceasta) gândeşti dacă aşa ceva se poate, că Dumnezeu nu

există. Aşadar, esenţa lui nu include existenţa, ceea ce este absurd. Deci Dumnezeu este cu necesitate .C.e.d.d."

XVII :" Dumnezeu lucrează numai după legile naturii sale şi neconstrâns de nimeni. *Demonstraţie*: După cum am arătat (Prop. XVI), din nimic altceva decât) numai din legile naturii sale rezultă o absolută infinitate de lucruri; în Prop. XV am demonstrat că nimic nu există, nici nu poate exista, nici nu poate fi conceput fără Dumnezeu; deci nimic nu poate să existe în afara lui prin care să fie determinat sau constrâns să acţioneze, şi astfel Dumnezeu lucrează numai după legile naturii sale şi neconstrâns de nimeni. C.e.d.d. ".

Perfecţiunea în concept spinozist se separă însă de aceea carteziană, transcedenteistă, prin transcendentalitate, Dumnezeu fiind cel ce este, ceea ce este, întregul sau totalitatea (Gabaude II, 2, p.42, 43). Iar cum intelectul ca modificare în atributul cugetării, infinit nemijlocit, ideea de Dumnezeu este în acelaşi timp în semnificaţie nominală şi reală. Intuiţionismul elimină trecerea, care produce atâtea dificultăţi lui Anselm şi anselmienilor ortodocşi.

Ignorând, se pare, argumentul ontologic "în forma lui primitivă", găsindu-l nesatisfăcător, Leibniz prefera, ca punct de plecare, cel puţin, ideea carteziană (Rousseau, p.60) . Dar ca un pretext, numai, pentru o critică necesară unei mereu reluate încercări de înnoire sau, mai exact, de sporire a operaţionalităţii argumentaţiei ontologice. În modalitate carteziană, aceasta îi părea îndeajuns de insuficientă pentru a rămâne la ea. Către sfârşitul anului 1675 el avea să descopere " în condiţia posibilităţii " cauza completării şi validării argumentului ontologic cartezian respins mai înainte, între 1669 şi 1671 (Gabaude, 2, III, p.143; Prenant, 10, nota 140, pp.347-348). Astfel încât, "noţiunii de perfect, Leibniz îi substituie pe aceea de Fiinţă prin sine sau Fiinţă necesară pentru a reduce argumentaţia analitică " (Gabaude, 2, III, p.143; cf şi Hannequin, 5, p.435) .

"*Theophil* ... nu cred că demonstraţiile cartezienilor, trase din ideea de Dumnezeu, sunt perfecte. Am mai arătat

că tot ceea ce Descartes a împrumutat de la Anselm, arhiepiscop de Canterbury, este foarte frumos şi foarte ingenios, dar că mai rămâne un gol de umplut. Acest celebru arhiepiscop, care nu încape îndoială că a fost unul dintre cei mai capabili oameni ai timpului său, se felicita, nu fără dreptate, de a fi gândit un mijloc de a proba existenţa lui Dumnezeu a priori, prin proprie noţiune, fără a recurge la efectele sale. Iată mai pe scurt argumentul său: Dumnezeu este cel mai mare sau (cum zice Descartes) cel mai perfect dintre cele ce sunt. Aceasta înseamnă că este o Fiinţă de o mărime şi de o perfecţiune supreme care include toate treptele. Aceasta este noţiunea de Dumnezeu. Iată, mai departe, cum existenţa urmează acestei noţiuni. Este ceva mai mult a exista decât a nu exista, căci existenţa adaugă o treaptă la mărime sau la perfecţiune, şi, cum enunţa Descartes, existenţa este ea însăşi o perfecţiune. Deci, această treaptă a mărimii şi a perfecţiunii sau mai curând această perfecţiune care consistă în existenţă, este în Fiinţa supremă, în totul mare, în totul perfectă: altfel ceva i-ar lipsi, contrar definiţiei; prin urmare, această Fiinţă există. Scolasticii, excepţie nefăcând nici doctorul angelic, au disprețuit acest argument, făcându-l să treacă drept un paralogism ; însă i-au făcut o mare nedreptate, şi Descartes, care a studiat multă vreme filosofia scolastică la colegiul iezuiţilor din La Flèche, a fost îndreptăţit să reabiliteze argumentul. Acesta nu este un paralogism, ci o demonstraţie imperfectă care presupune că ceva anume trebuie probat pentru a căpăta evidenţă matematică: aceasta înseamnă să presupui tacit că această idee a Fiinţei cea mai mare şi perfectă este posibilă şi nu implică nici o contradicţie. Dar este un fapt că prin această remarcă se probează că, *posibil, Dumnezeu există*, este privilegiul divinităţii însăşi. Este dreptul de a prezuma posibilitatea oricărei fiinţe, şi mai ales a lui Dumnezeu, până la proba contrară. Astfel încât acest argument metafizic duce la o concluzie morală demonstrativă, care, urmând starea prezentă a cunoştinţelor noastre, ne îndeamnă să judecăm că Dumnezeu există şi să

lucrăm pe măsură. Dar ar fi de dorit, totuşi, ca oameni pricepuţi să desăvârşească demonstraţia în rigoarea evidenţei matematice. Argumentul lui Descartes, care vrea să probeze existenţa lui Dumnezeu pentru că ideea despre sine este în sufletul nostru... este încă mai puţin concludentă. Căci, în primul rând, acest argument are acelaşi defect ca precedentul, anume că presupune că, existând în noi o asemenea idee, urmează că Dumnezeu este posibil... În al doilea rând, argumentul nu probează îndeajuns că din ideea de Dumnezeu pe care o avem, trebuie să vină şi originalul ". (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV, X, 7-8) .

"Noţiunea de Dumnezeu, cea mai general admisă şi cea mai semnificativă din câte avem, este exprimată destul de bine în termenii că Dumnezeu este o fiinţă absolut perfectă, urmările ei totuşi nu sunt luate îndeajuns în considerare ; şi, pentru a pătrunde mai adânc în înţelesul ei, este potrivit să observăm că există în natură multe perfecţiuni cu totul diferite, că Dumnezeu le posedă pe toate împreună, şi că fiecare dintre ele îi aparţine în gradul cel mai înalt" (*Dizertaţie metafizică,* I, în Leibniz, *Opere filozofice*, I.) .

" Astfel, Dumnezeu singur (sau fiinţa necesară) are acest privilegiu de a trebui să existe, dacă este posibil. Şi deoarece nimic nu poate împiedica posibilitatea a ceea ce nu cuprinde în sine nici o negaţie şi, în consecinţă, nici o contradicţie, aceasta ajunge pentru a cunoaşte *a priori* că Dumnezeu există. Existenţa lui Dumnezeu am mai dovedit-o şi prin realitatea adevărurilor eterne. Am dovedit-o însă şi *a posteriori*, de vreme ce există fapturi contingente, iar acestea nu pot avea raţiunea lor ultimă, adică suficientă, decât în fiinţa necesară, care îşi are temeiul existenţei sale în ea însăşi.

46. Totuşi, nu trebuie să ne închipuim, cu unii filosofi, că adevărurile eterne, depinzând de Dumnezeu, ar fi arbitrare şi ar depinde de voia sa, aşa cum pare să fi socotit Descartes... Lucrul acesta este adevărat numai pentru adevărurile contingente, al căror principiu este convenienţa

sau alegerea a ceea ce este mai bun, în timp ce adevărurile necesare depind numai de intelectul divin, fiind obiectul său intern.

53. Fiindcă în ideile lui Dumnezeu e cuprinsă o infinitate de universuri posibile şi fiindcă dintre ele nu poate exista decât unul singur, trebuie să existe o raţiune suficientă pentru alegerea lui Dumnezeu, raţiune care îl decide pentru unul mai degrabă decât pentru celălalt.

54. Iar raţiunea aceasta nu se poate găsi decât în convenienţă, adică în gradele de perfecţiune pe care o conţin aceste lumi, fiece posibil având dreptul să pretindă la existenţă în măsura perfecţiunii pe care o cuprinde.

55. Şi aceasta este cauza pentru care nu există universul cel mai bun — de care, în virtutea înţelepciunii sale, Dumnezeu ia cunoştinţă, — pe care, datorită bunătăţii sale, el îl alege şi pe care, prin puterea sa, îl produce" (*Monadologia*, în *op.cit* ., supra) .

La rândul său, şi Kant, ca Leibniz şi Wolff, identifica în argumentul ontologic tot o explicaţie prin concepte .

"Dacă există ceva, orice, trebuie admis şi că există ceva în mod necesar. Căci contingentul nu există decât sub condiţia altui lucru, ca fiind cauza lui, şi acesteia i se aplică mai departe acelaşi raţionament, până se ajunge la o cauză care nu este contingentă, şi tocmai de aceea există fără condiţie în mod necesar. Acesta este argumentul pe care îşi bazează raţiunea înaintarea ei spre fiinţa originară.

Dar raţiunea caută conceptul unei fiinţe care să fie apt pentru o astfel de calitate eminentă a existenţei, cum este necesitatea necondiţionată, nu atât pentru a conchide a priori de la conceptul acesteia la existenţă (căci, dacă ar cuteza să procedeze astfel, n-ar trebui să cerceteze în genere decât printre simple concepte şi n-ar avea nevoie să pună la bază o existenţă dată), ci numai pentru a găsi printre toate conceptele lucrurilor posibile pe acela care nu are în sine nimic contrar necesităţii absolute. Că totuşi ceva trebuie să existe absolut necesar este considerat ca stabilit prin primul raţionament. Dar dacă ea poate înlătura tot ceea ce nu se

împacă cu această necesitate, afară de un singur lucru, acest lucru este ființa absolut necesară, indiferent dacă putem înțelege sau nu necesitatea ei, adică dacă o putem deriva numai din conceptul ei.

Dar lucrul, al cărui concept cuprinde în sine răspunsul la orice întrebare, lucrul care nu este deficient în nici un caz și din nici un punct de vedere și care este suficient pretutindeni în calitate de condiție, pare să fie, tocmai de aceea, ființa care se potrivește cu necesitate absolută; căci, posedând în sine toate condițiile pentru tot ce este posibil, acest lucru însuși nu are nevoie de nici o condiție, ba nu este nici măcar capabil de ea, prin urmare, cel puțin într-un caz satisface conceptul de necesitate necondiționată; în aceasta nu-l poate egala nici un alt concept care, fiind deficient și având nevoie de completare, nu indică un astfel de caracter de independență față de toate condițiile următoare. Este adevărat că de aici nu se poate conchide sigur că ceea ce nu cuprinde în sine condiția supremă și completă în toate privințele trebuie să fie condiționat în ce privește existența lui; dar îi lipsește totuși singurul indiciu de existență necondiționată care face rațiunea în stare să recunoască, printr-un concept a priori, vreo ființă ca necondiționată.

Conceptul unei ființe dotate cu realitate supremă s-ar potrivi deci cel mai bine, dintre toate conceptele lucrurilor posibile, cu conceptul unei ființe necondiționat necesare, și chiar dacă nu-l satisface pe deplin, totuși nu avem nici o alegere, ci ne vedem constrânși să ne ținem de el, fiindcă nu putem arunca în vânt existența unei ființe necesare ; dar dacă o admitem, nu putem totuși găsi nimic în întreg câmpul posibilității care ar putea pretinde cu temei o astfel de prerogativă în existență.

Așa este deci mersul firesc al rațiunii omenești. Mai întâi ea se convinge de existența unei oarecare ființe necesare. În ea, rațiunea recunoaște o existență necondiționată. Apoi ea caută conceptul a ceea ce este independent de orice condiție și îl găsește în ceea ce în sine este condiția suficientă pentru orice altceva, adică în ceea ce

conține toată realitatea. Dar totul fără limite este unitate absolută și implică conceptul unei ființe unice, anume al ființei supreme; și rațiunea conchide astfel că ființa supremă, ca principiu originar al tuturor lucrurilor, există absolut necesar.

Acestui concept nu i se poate contesta o anumită temeinicie când, după ce s-a admis existența unei oarecare ființe necesare și s-a convenit că trebuie să-i dăm adeziunea, este vorba de decizii, anume unde vrem să o plasăm ; căci atunci nu putem alege mai potrivit sau mai curând nu avem nici un fel de alegere, ci suntem constrânși să ne dăm votul pentru unitatea absolută a realității complete, ca izvor originar al posibilității. Dar dacă nimic nu ne împinge să ne decidem și preferăm să lăsăm la o parte toată această chestiune până în momentul în care am fi constrânși, prin toată greutatea argumentelor, să ne dăm adeziunea, adică atunci când se pune chestiunea numai de a aprecia cât cunoaștem din această problemă și cât ne măgulim numai că știm, atunci raționamentul de mai sus nu apare nici pe departe într-o formă atât de avantajoasă, și are nevoie de îngăduință pentru a suplini lipsa titlurilor lui legitime.

În adevăr, dacă admitem totul așa cum ni se prezintă aici, anume că, mai întâi, de la oricare existență dată (eventual chiar și numai de la a mea proprie) se conchide legitim existența unei ființe necondiționat necesare; în al doilea rând, că eu trebuie să consider ca absolut necondiționată o ființă care conține toată realitatea, deci și toată condiția, prin urmare este găsit astfel conceptul unui lucru care este propriu pentru necesitatea absolută; de aici nu se poate totuși conchide că conceptul unei ființe limitate, care nu are realitate supremă, contrazice, din această cauză, necesitatea absolută. Căci, deși în conceptul ei nu întâlnesc necondiționatul, care implică totalitatea condițiilor, de aici totuși nu urmează că existența ei trebuie să fie, de aceea, condiționată; așa cum într-un silogism ipotetic nu pot spune: acolo unde nu există o anumită condiție (anume, aici, a totalității după concepte), nu există nici condiționatul.

Dimpotrivă, ne rămâne îngăduit să considerăm şi pe toate celelalte fiinţe limitate ca necondiţionat necesare, deşi nu putem conchide necesitatea lor din conceptul general pe care îl avem despre ele. Dar în modul acesta, acest argument nu ne-ar fi procurat nici cel mai neînsemnat concept despre însuşirile unei fiinţe necesare şi n-ar fi dus niciodată la ceva.

Acest argument păstrează totuşi o anumită importanţă şi un prestigiu care nu pot fi răpite imediat, din cauza acestei insuficienţe obiective. Căci presupuneţi că există obligaţii care în Ideea raţiunii ar fi absolut juste, dar fără nici o realitate în aplicarea lor la noi înşine. adică fără mobile, dacă n-ar fi presupusă o fiinţă supremă, care să poată da legilor practice eficienţă şi greutate : atunci am avea şi o obligaţie de a urma conceptele care, chiar dacă n-ar putea fi obiectiv suficiente, sunt totuşi decisive după criteriul raţiunii noastre şi în comparaţie cu care noi nu cunoaştem nimic mai bun şi mai convingător. Datoria de a alege ar scoate din echilibru, printr-un adaos practic, nehotărârea speculaţiei, ba raţiunea n-ar găsi o justificare nici chiar în faţa ei însăşi, ca judecătorul cel mai indulgent, dacă din mobile presante, deşi neavând decât o cunoaştere deficientă, n-ar fi urmat aceste principii ale judecăţii ei, mai presus de care noi totuşi cel puţin nu cunoaştem altele mai bune.

Acest argument, deşi este de fapt transcedental, fiindcă se bazează pe insuficienţa intrinsecă a contingentului, este totuşi atât de simplu şi de natural, încât corespunde celui mai comun simţ omenesc, de îndată ce îi este prezentat. Vedem lucrurile schimbându-se, născându-se şi pierind; ele, sau cel puţin starea lor, trebuie să aibă deci o cauză. Dar despre orice cauză, care poate fi dată vreodată în experienţă, se poate pune iarăşi aceeaşi întrebare; unde oare să punem cauzalitatea supremă mai just decât acolo unde se află şi cauzalitatea cea mai înaltă, adică în acea fiinţă care conţine în sine originar raţiunea suficientă pentru orice efect posibil şi al cărei concept se realizează foarte uşor prin trăsătura unică a unei perfecţiuni atotcuprinzătoare. Noi considerăm apoi această cauză supremă ca absolut necesară, deoarece

apoi această cauză supremă ca absolut necesară, deoarece găsim că este absolut necesar să ne urcăm până la ea şi nu avem nici un motiv să mergem mai departe, dincolo de ea. De aceea vedem la toate popoarele cum, prin cel mai orb politeism, sclipesc totuşi câteva scântei de monoteism, la care n-a dus reflectarea şi speculaţia adâncă, ci numai un mers natural, devenit încetul cu încetul clar, al intelectului comun.

Prin raţiunea speculativă nu sunt posibile decât trei moduri de a demonstra existenţa lui Dumnezeu . Toate căile care s-au deschis în acest scop pleacă sau de la experienţa determinată şi de la natura particulară a lumii noastre sensibile, cunoscute prin experienţă, şi urcă de la ea, după legile cauzalităţii, până la cauza supremă dinafara lumii, sau ele nu iau ca punct de plecare empiric decât o experienţă nedeterminată, adică o existenţă oarecare, sau, în sfârşit, ele fac abstracţie de orice experienţă şi conchid complet a priori, din simple concepte, existenţa unei cauze supreme. Prima dovadă este dovada fizico-teologică, a doua - dovada cosmologică, a treia - dovada ontologică. Nu există mai multe şi nici nu pot exista.

Voi arăta că raţiunea realizează tot atât de puţin pe o cale (cea empirică) ca şi pe cealalată (cea transcedentală) şi că în zadar îşi întinde aripile spre a depăşi lumea sensibilă prin simpla putere a speculaţiei. Dar în ceea ce priveşte ordinea în care aceste moduri de dovedire trebuie prezentate examinării, ea va fi exact inversă celei pe care o urmează raţiunea care se extinde treptat, şi în care le-am prezentat şi noi mai întâi. În adevăr, se va vedea că, deşi experinţa dă primul prilej, totuşi numai conceptul transcedental călăuzeşte raţiunea în această năzuinţă a ei şi îi fixează ţinta pe care şi-a propus-o în toate încercările de acest fel. Voi începe deci cu examinarea dovezii transcedentale şi după aceea voi vedea ce poate face adaosul empiricului pentru sporirea puterii ei demonstrative.

Despre posibilitatea unei dovezi ontologice a existenţei lui Dumnezeu

Din cele spuse până acum se vede lesne că conceptul unei fiinţe absolut necesare este un concept pur al raţiunii, adică o simplă Idee, a cărei realitate obiectivă nu e nici pe departe dovedită prin faptul că raţiunea are nevoie de ea, şi care nici nu face decât să ne indice o anumită totalitate inaccesibilă şi serveşte propriu-zis mai mult pentru a limita intelectul decât a-l extinde asupra unor obiecte noi. Dar aici e un lucru ciudat şi paradoxal : că raţionamentul prin care conchidem de la o existenţă dată în genere o existenţă oarecare absolut necesară pare a fi presant şi just, şi totuşi avem cu totul contra noastră toate condiţiile intelectului de a-şi făuri un concept despre o atare necesitate.

În toate timpurile s-a vorbit despre fiinţa absolut necesară, şi s-a depus trudă nu atât pentru a înţelege dacă şi cum poate fi chiar şi numai gândit un lucru de felul acesta, cât mai curând pentru a-i dovedi existenţa. O definiţie nominală a acestui concept este, desigur, foarte uşoară, spunând că el este ceva a cărui non-existenţă este imposibilă; dar cu aceasta nu devenim cu nimic mai cunoscători în privinţa condiţiilor care fac imposibil a considera non-existenţa unui lucru ca absolut inconceptibilă; aceste condiţii fiind propriu-zis ceea ce voim să cunoaştem — anume dacă prin acest concept gândim în general ceva sau nu gândim nimic. Căci a îndepărta, prin cuvântul necondiţionat, toate condiţiile de care are nevoie totdeauna intelectul pentru a considera ceva ca necesar, nu mă face nici pe departe să înţeleg dacă prin acest concept al necondiţionat-necesarului mai gândesc ceva sau poate nu gândesc nimic.

Ba mai mult: s-a mai crezut că acest concept riscat la simplă întâmplare, devenit apoi foarte familiar, poate fi explicat printr-o mulţime de exemple, astfel încât toată cercetarea ulterioară cu privire la intangibilitatea lui a părut

cu totul inutilă. Orice judecată a geometriei, de exemplu că un triunghi are trei unghiuri, este absolut necesară ; şi astfel s-a vorbit despre un obiect care se află cu totul în afara sferei intelectului nostru, ca şi cum am înţelege foarte bine ce vrem să spunem cu conceptul despre acest obiect.

Toate exemplele date sunt luate, fără excepţie, numai din judecăţi, iar nu din lucruri şi din existenţa lor. Dar necesitatea necondiţionată a judecăţilor nu este o necesitate absolută a lucrurilor. Căci necesitatea absolută a judecăţii nu este decât o necesitate condiţionată a lucrului sau a predicatului în judecată. Judecata precedentă nu afirma că trei unghiuri sunt absolut necesare, ci că, dacă este dată condiţia că un triunghi există (este dat), atunci în mod necesar există (în el) şi trei unghiuri. Cu toate acestea, necesitatea logică a dovedit o atât de mare putere de iluzie, încât după ce ne-am format despre un lucru un concept a priori astfel încât, după părerea noastră, existenţa să fie cuprinsă în sfera lui, de aici s-a crezut că se poate conchide cu certitudine că, deoarece existenţa este atribuită în mod necesar obiectului acestui concept, adică în condiţia că eu pun acest lucru ca dat (ca existând), atunci şi existenţa lui este pusă în mod necesar (după regula identităţii) şi că, în consecinţă, această fiinţă este ea însăşi absolut necesară, fiindcă existenţa ei este gândită în acelaşi timp într-un concept arbitrar admis şi cu condiţia ca eu să pun obiectul lui.

Dacă într-o judecată identică suprim predicatul şi păstrez subiectul, rezultă o contradicţie, şi de aceea zic: predicatul convine subiectului în mod necesar. Dar dacă suprim subiectul împreună cu predicatul, nu rezultă nici o contradicţie, căci nu mai există nimic care să poată fi contrazis. A pune un triunghi şi a-i suprima totuşi cele trei unghiuri este contradictoriu; dar a suprima triunghiul împreună cu cele trei unghiuri ale lui nu este nici o contradicţie. Exact la fel stau lucrurile şi cu conceptul despre o fiinţă absolut necesară. Dacă suprimaţi existenţa ei, atunci suprimaţi lucrul însuşi cu toate predicatele lui; de

unde să vină atunci contradicţia ? Extern, nu există nimic cu care să vină în contradicţie, căci lucrul nu trebuie să fie necesar extern; nici intern nu există nimic, căci prin suprimarea lucrului însuşi aţi suprimat totodată tot ce este intern. Dumnezeu este atotputernic; aceasta este o judecată necesară. Atotputernicia sa nu poate fi suprimată, dacă puneţi o divinitate, adică o fiinţă infinită, al cărei concept este identic cu ea. Dar, dacă spuneţi : Dumnezeu nu există, atunci nu este dată nici atotputernicia, nici vreun altul din predicatele lui ; căci ele sunt toate suprimate o dată cu subiectul, şi în această idee nu se arată nici cea mai mică contradicţie.

Aţi văzut deci că dacă suprim predicatul unei judecăţi împreună cu subiectul, nu poate rezulta niciodată o contradicţie internă, oricare ar fi predicatul. Acum nu vă mai rămâne altă perspectivă decât aceea de a spune: există subiecte care nu pot fi deloc suprimate, care deci trebuie să rămână. Dar aceasta e ca şi cum ai spune: există subiecte absolut necesare; o supoziţie de a cărei legitimitate eu m-am îndoit şi a cărei posibilitate voi vreţi să mi-o dovediţi. Căci nu-mi pot face nici cel mai neînsemnat concept despre un lucru care, în cazul că ar fi suprimat împreună cu toate predicatele lui, ar mai rămâne o contradicţie; iar fără contradicţie, eu nu am, prin simple concepte pure a priori, nici un criteriu al imposibilităţii .

Împotriva tuturor acestor raţionamente generale (de la care nu se poate sustrage nici un om) voi mă provocaţi printr-un caz pe care îl prezentaţi ca o dovadă de fapt : că există totuşi un concept şi anume numai acest singur concept, fiindcă non-existenţa sau suprimarea obiectului ei este în sine contradictorie şi că acesta este conceptul fiinţei infinit reale. Această fiinţă, spuneţi voi, are toată realitatea şi voi sunteţi îndreptăţiţi să admiteţi ca posibilă o astfel de fiinţă, ceea ce consimt deocamdată, deşi un concept care nu se contrazice nu dovedeşte nici pe departe posibilitatea obiectului. Însă în realitatea totală este cuprinsă şi existenţa, deci existenţa este inclusă în conceptul de posibil. Iar dacă

acest lucru este suprimat, este suprimată şi posibilitatea internă a lucrului, ceea ce este contradictoriu.

Răspund: voi aţi şi comis o contradicţie când aţi strecurat, în conceptul unui lucru pe care voi aţi voit să-l gândiţi numai în ce priveşte posibilitatea lui, conceptul existenţei lui, indiferent sub ce nume ascuns. Dacă vă îngăduim acest lucru, voi aţi câştigat în aparenţă jocul, dar în realitate n-aţi spus nimic; căci voi aţi comis o simplă tautologie. Vă întreb: este oare judecata lucrul cutare sau cutare (pe care vi-l admit ca posibil, oricare ar fi el), există, este, zic, această judecată analitică sau sintetică ? Dacă e analitică, atunci prin existenţa lucrului voi nu adăugaţi nimic la ideea voastră despre lucru ; dar, în acest caz, sau ideea care este în voi ar trebui să fie lucrul însuşi, sau voi aţi presupus o existenţă ca aparţinând posibilităţii şi atunci existenţa este, aşa-zicând, conchisă din posibilitatea internă, ceea ce nu e decât o nenorocită tautologie. Cuvânt, realitate, care sunt altfel în conceptul lucrului decât existenţa în conceptul predicatului, nu rezolvă chestiunea. Căci chiar dacă numiţi realitate tot ceea ce puneţi (fără a determina ceea ce puneţi), aţi pus şi aţi acceptat ca real lucrul cu toate predicatele lui în conceptul subiectului, iar din predicat voi îl repetaţi numai. Dacă, dimpotrivă, mărturisiţi, aşa cum pe drept trebuie să mărturisească orice om inteligent, că orice judecată existenţială este sintetică, cum vreţi atunci să afirmaţi că predicatul existenţei nu poate fi suprimat fără contradicţie ? Căci acest privilegiu nu aparţine propriu-zis decât judecăţilor analitice, al căror caracter se întemeiază tocmai pe aceasta.

Aş putea spera, desigur, să nimicesc această argutie speculativă, fără multe ocoluri, printr-o determinare exactă a conceptului de existenţă, dacă n-aş fi găsit că iluzia izvorâtă din confundarea unui predicat logic cu unul real (adică a determinării unui lucru) refuză aproape orice lămurire. Ca predicat logic poate servi tot ce vrei, chiar şi subiectul poate deveni propriul lui predicat; căci logica face abstracţie de orice conţinut. Dar determinarea este un predicat care se

adaugă la conceptul subiectului şi îl sporeşte. Ea nu trebuie deci să fie deja conţinută în el.

A fi nu este, evident, un predicat real, adică un concept despre ceva, care s-ar putea adăuga conceptului unui lucru. Ci este numai poziţia unui lucru sau a unor anumite determinări în sine. În folosirea logică, acest verb este numai copula unei judecăţi. Judecata: Dumnezeu este atotputernic conţine două concepte, care îşi au obiectele lor: Dumnezeu şi atotputernicia; micul cuvânt este nu e vreun predicat în plus, ci numai ceea ce pune predicatul în relaţie cu subiectul. Dacă însă iau subiectul (Dumnezeu) cu toate predicatele lui (dintre care face parte şi atotputernicia) şi zic: Dumnezeu este sau este un Dumnezeu, eu nu adaug un nou predicat la conceptul despre Dumnezeu, ci pun numai subiectul în sine cu toate predicatele lui, şi anume obiectul, în relaţie cu conceptul meu. Ambele trebuie să conţină exact acelaşi lucru, şi de aceea la conceptul care exprimă numai posibilitatea nu se poate adăuga nimic mai mult, prin faptul că eu gândesc obiectul lui ca absolut dat (prin expresia: el este). Şi astfel realul nu conţine nimic mai mult decât simplul posibil. O sută de taleri reali nu conţin nimic mai mult decât o sută de taleri posibili. Căci, cum talerii posibili exprimă conceptul, iar talerii reali obiectul şi poziţia lui în sine, în cazul în care obiectul ar conţine mai mult decât conceptul, conceptul meu n-ar exprima întregul obiect şi deci nici n-ar fi conceptul lui adecvat. Dar la averea mea, o sută de taleri reali înseamnă mai mult decât simplul concept despre o sută de taleri (adică a posibilităţii lor). Căci obiectul din realitate nu este conţinut analitic numai în conceptul meu, ci se adaugă sintetic la conceptul meu (care este o determinare a stării mele), fără ca prin această existenţă dinafara conceptului meu aceşti o sută de taleri gândiţi să fie câtuşi de puţin înmulţiţi.

Când gândesc deci un lucru, oricare şi oricâte ar fi predicatele (chiar în determinarea completă), nu se adaugă nimic lucrului prin faptul că adaug: acest lucru este. Căci altfel n-ar exista acelaşi lucru, ci mai mult decât gândisem

în concept, şi n-aş putea spune că există tocmai obiectul conceptului meu. Şi chiar dacă gândesc într-un lucru întreaga realitate afară de una singură, prin faptul că spun că există un astfel de lucru deficient, nu i se adaugă realitatea care îi lipseşte ; ci el există chiar cu aceeaşi lipsă pe care o avea când l-am gândit, căci altfel ar exista altceva decât am gândit. Dar dacă gândesc o fiinţă ca realitate supremă (fără lipsuri), rămâne mereu întrebarea dacă ea există sau nu. Căci deşi conceptului meu nu-i lipseşte nimic din conţinutul real posibil al unui lucru în genere, totuşi mai lipseşte ceva raportului cu întreaga stare a gândirii mele, anume că cunoaşterea acelui obiect e posibilă şi a posteriori. Şi aici se arată şi cauza dificultăţii care are loc în acest punct. Dacă ar fi vorba de un obiect al simţurilor, n-aş putea confunda existenţa lucrului cu simplul concept al lucrului. Căci, prin concept, obiectul este gândit numai în acord cu condiţiile generale ale unei cunoaşteri empirice posibile în genere, pe când prin existenţă el este gândit ca fiind conţinut în contextul întregii experienţe; dacă, deci, prin legătura cu conţinutul întregii experienţe conceptul despre obiect nu este sporit câtuşi de puţin, gândirea noastră capătă prin el o percepţie posibilă în plus. Dacă vrem, dimpotrivă, să gândim existenţa numai prin categoria pură, nu e de mirare că nu putem indica nici un criteriu pentru a o distinge de simpla posibilitate.

Oricare ar fi deci conţinutul şi sfera conceptului nostru despre un obiect, totuşi noi trebuie să ieşim din el pentru a-i atribui existenţa. La obiectele simţurilor se realizează aceasta prin legătura cu vreuna din percepţiile mele după legi empirice, dar pentru obiectele gândirii pure nu există absolut nici un mijloc de a cunoaşte existenţa lor, deoarece ea ar trebui cunoscută complet a priori ; însă conştiinţa noastră despre orice existenţă (fie nemijlocit prin percepţie, fie prin raţionamente care leagă ceva cu percepţia) aparţine cu totul unităţii experienţei; şi o existenţă în afara acestui câmp nu poate fi declarată, desigur, în mod absolut ca

imposibilă, ea însăşi este o supoziţie pe care nu o putem justifica prin nimic.

Conceptul unei fiinţe supreme este în unele privinţe o Idee foarte utilă; dar tocmai fiindcă este numai Idee, ea este, prin ea singură, cu totul incapabilă să extindă cunoaşterea noastră cu privire la ceea ce există. Ea nu este în stare nici măcar atât: să ne înveţe ceva în plus în privinţa posibilităţii. Caracterul analitic al posibilităţii, care constă în aceea că simple poziţii (realităţi) nu provoacă contradicţii, nu i se poate, desigur, contesta; dar cum legarea tuturor însuşirilor reale într-un lucru este o sinteză, despre posibilitatea căreia nu putem judeca a priori, fiindcă nouă nu ne sunt date realităţile în mod specific şi chiar dacă s-ar întâmpla acest lucru, n-ar avea loc nici o judecată, caracterul posibilităţii cunoştinţelor sintetice trebuind să fie căutat totdeauna numai în experienţă, căreia însă nu-i poate aparţine obiectul unei Idei; astfel, vestitul Leibniz n-a realizat nici pe departe ceea ce îşi închipuia el, măgulindu-se, anume să cunoască a priori posibilitatea unei fiinţe ideale atât de sublime.

Dovada ontologică (cartesiană) deci, atât de celebră, care caută să demonstreze, din concepte, existenţa unei fiinţe supreme, înseamnă cheltuială zadarnică de străduinţă şi muncă ; iar din simple Idei un om s-ar îmbogăţi tot atât de puţin în cunoştinţe ca un negustor în averea lui, care, voind să-şi amelioreze situaţia, ar adăuga câteva zerouri în registrul lui de casă " .

Dar, zice Hegel, în replică, "aici examinează Kant demonstrarea existenţei lui Dumnezeu şi se întreabă dacă acestui ideal i se poate conferi realitate. Argumentul ontologic pleacă de la conceptul absolut şi conclude de la concept la fiinţă ; se face trecere la fiinţă. Astfel, la Anselm, la Descartes, la Spinoza, toţi admit unitatea fiinţei cu gândirea. Kant însă spune: acestui ideal al raţiunii i se poate tot atât de puţin conferi realitate ; nu există trecere de la concept la fiinţă, din concept nu poate fi dedusă fiinţa. «Fiinţa nu este predicat real», cum e un alt predicat, un concept despre ceva oarecare, care i s-ar putea adăuga la

conceptul unui lucru. O sută de taleri reali nu conţin nimic mai mult decât o sută de taleri posibili; ei sunt acelaşi conţinut, adică acelaşi concept — sunt şi ei o sută. Una este conceptul (reprezentarea), alta este obiectul. Fiinţa nu este o nouă determinaţie a conceptului care s-ar adăuga (la altele), astfel conceptul meu despre o sută de taleri reali ar conţine altceva decât conţin o sută de taleri reali... Aşadar, din concept nu se poate conclude fiinţa, deoarece fiinţa nu rezidă în concept, ci se adaugă la concept... Immanuel Kant nu ajunge să înţeleagă tocmai amintita sinteză a conceptului cu fiinţa sau existenţa, anume să o afirme ca concept. Existenţa rămâne pentru el absolut altceva decât conceptul. Conţinutul este acelaşi în existent şi în concept. Cum fiinţa nu rezidă în concept, încercarea de a deriva din acesta este zadarnică.

Fără îndoială, determinaţia «fiinţă» nu rezidă în chip pozitiv în concept; conceptul este altceva decât obiectivitate, realitate. Acel «altceva» nu rezidă gata în el; şi dacă ne oprim în concept, ne oprim la fiinţă ca la acel «altceva» al conceptului. Avem repezentarea şi în fiinţă este păstrată ferm separarea celor două. Faptul că o sută de taleri posibili şi imaginaţi sunt altceva decât o sută de taleri reali este un gând atât de popular încât nimic nu a găsit o primire mai bună decât aserţiunea că din concept nu se poate trece la fiinţă : când îmi imaginez o sută de taleri, nu-i am încă. Tot atât de popular se poate spune : trebuie să lăsăm la o parte închipuirea.

a) Aceasta este o simplă reprezentare, adică ceea ce e numai imaginar este neadevărat.

b) Fără îndoială, reprezentarea nu face nimic dacă mă cramponez cu încăpăţânare de ea; pot să-mi imaginez orice doresc, aceasta nu înseamnă că ceea ce-mi imaginez şi există.Ceea ce importă e numai ce îmi reprezint. Dacă gândesc sau înţeleg subiectul şi fiinţa, atunci ele trec una într-alta. Descartes afirmă explicit acea unitate numai în ce priveşte conceptul de Dumnezeu (tocmai acesta este Dumnezeu) şi nu vorbeşte de nici o sută de taleri ; aceştia nu

sunt o existenţă care să aibă în ea conceptul. Tocmai acea opoziţie se suprimă pe sine în chip absolut, adică finitul piere . Acesta are valoare numai în filosofia finitului. Gândirea, conceptul implică cu necesitate nerămânerea la subiectiv, ci suprimarea acestui obiectiv care se înfăţişează ca obiectiv. Când existenţa nu este înţeleasă, ea este ceea ce ţine de percepţia sensibilă, lipsită de concept... O astfel de existenţă nu posedă, se înţelege, absolutul, esenţa ;sau, o astfel de existenţă nu este adevărată, ea nu este decât momentul care dispare. Această împletire goală de paie, fără grăunţe, a logicii obişnuite se numeşte filosofare ...

Determinaţia la care se opreşte Kant este aceea că din concept nu poate fi scoasă fiinţa. Urmarea este că raţiunea este aceea care are gândurile infinitului, nedeterminatului, însă de ideea lor este separată determinaţia în general, şi, mai precis, determinaţia care se numeşte fiinţă..." (*Prelegeri de istoria filosofiei*, II, pp. 609-612) .

Ce-i drept, "argumentul lui Anselm are neajunsul de a fi elaborat potrivit modului formal logic. Privit mai de aproape, el conţine următoarele: gândim ceva, avem un gând: gândul este pe de o parte subiectiv, dar conţinutul gândului este ceea ce e absolut general; acesta există mai întâi ca gând, deosebit de el este fiinţa. Când gândim astfel ceva, când îl gândim pe Dumnezeu (conţinutul este indiferent) putem avea cazul ca conţinutul să nu existe; drept ceva ce este tot ce e mai desăvârşit considerăm ceea ce e în gând şi totodată şi există. Dumnezeu este tot ceea ce e mai perfect, dacă el n-ar fi desăvârşit, el n-ar avea şi determinaţia fiinţei şi ar fi simplu gând; prin urmare, trebuie să-i atribuim lui Dumnezeu determinaţia fiinţei. Gândirea şi fiinţa sunt opuse, acest lucru se spune ; iar noi admitem că adevărat este ceea ce nu e numai gândire, ci şi există. Dar gândirea aici noi nu trebuie să o considerăm ca pe ceva ce este numai subiectiv ; gând înseamnă gândul absolut, gândul pur.

Elementul formal, logic, pentru care a şi atacat şi repudiat argumentul lui Anselm, repudiere reluată după

Kant de întreaga lume, constă în faptul că presupoziţia acestuia despre unitatea fiinţei şi a gândirii este cea mai desăvârşită. Conceptul, adevărata demonstraţie, cerea ca înaintarea să nu se efectueze după modul propriu intelectului, ci să arate din însăşi natura gândirii că, luată în sine, ea se neagă pe sine însăşi, că în ea rezidă determinaţia fiinţei însăşi, adică să se arate că gândirea se determină pe sine însăşi drept fiinţă... Acest conţinut adevărat, unitatea fiinţei şi gândirii este conţinutul veritabil pe care l-a avut Anselm în vedere, dar l-a avut înaintea sa în formă proprie intelectului " (*Ibidem*, p.269). " Argumentul lui Anselm se deosebeşte de ceea ce găsim la antici. Anume, aceştia spuneau că Dumnezeu, gândul absolut, este obiectiv, există; deoarece, dat fiind că lucrurile lumii sunt accidentale, nu ele sunt ceea ce e adevărat în sine şi pentru sine, ci adevărul în sine şi pentru sine este infinitul. Mai târziu, dimpotrivă, la Anselm, cu care începe mişcarea opusă, îşi face loc opoziţia dintre gândul însuşi şi fiinţă, opoziţie extrem infinită. Această abstracţie pură, ajunsă la conştiinţă abia în creştinism, această ruptură, ca atare, a fost fixată de evul mediu, care s-a oprit la ea... Argumentul lui Anselm derivă din conceptul că Dumnezeu este esenţa universală a esenţelor... Conţinutul raţionamentului este acesta: «Altceva este să afirmi că un lucru oarecare este in intelect şi altceva este să-ţi dai seama că el există. Şi un ignorant va fi convins că este în gând ceva mai mare decât care nu poate fi gândit altceva » ; că intelectul posedă în sine o reprezentare care este reprezentarea supremă. «Aceea ce e astfel încât ceva mai mare nu poate fi gândit nu poate exista numai ca ceva gândit», acest ceva nu posedă mărimea supremă; «prin urmare, el poate fi luat şi ca existent; adică mai mare » decât ceea ce este numai gândit. «Dacă aceea ce e atât de mare încât ceva mai mare nu poate fi gândit, ar fi numai în intelect, atunci aceea decât care nu poate fi gândit ceva mai mare ar fi ceva decât care poate fi gândit ceva mai mare . Ceea ce este atât de mare încât ceva mai mare nu poate fi gândit există atât în intelect, cât şi în realitate»;

reprezentarea cea mai înaltă nu poate fi numai în intelect, ei îi aparţine cu necesitate şi existenţa. Acest lucru este absolut just ; numai că nu este arătată şi trecerea, faptul că intelectul subiectiv se suprimă pe sine însuşi. Astfel reiese că fiinţa este în mod superficial subsumată universalului realităţii şi deci că fiinţa intră în opoziţie cu conceptul. Dar tocmai acest lucru interesează, adică tocmai acest lucru ridică problema ..." (*Ibid.*, pp.266-268).

Prin criticism unul, prin reinstituire altul, Kant şi Hegel încheie o istorie; dincolo de ei, argumentul ontologic, în sugestie încă leibniziană, trece într-o problemă de logică, părând a-şi fi istovit virtuţile teologice şi metafizice sau, mai degrabă, trecându-şi-le într-un necesar orizont de aşteptare. Relansarea, cândva, după traversarea ţinutului auster, dar atât de necesar, al logicii, tot ce se poate să fie tot atât de spectaculoasă precum i-a fost itinerariul, secole de-a rândul.

GH. VLĂDUŢESCU

BIBLIOGRAFIE

A. Aristotel, *Metafizica*, tr. rom. de Şt. Bezdechi, Editura Academiei, 1965; tr. fr. de J. Tricot, Paris, Jean Vrin, 1956.
— Aristotel, *Fizica*, tr. rom. de N.I. Barbu, Editura Ştiinţifică, 1966.
— Parmenide, *Fragmente* în traducerea lui D.M. Pippidi, în *Filosofia greacă până la Platon*, I, 2, Editura Ştiintifică, 1979.
— Sextus Empiricus, *Contra învăţaţilor (Adv. math.)*, IX, 88 după *Les stoïciens, textes* par J. Brun, Paris, P.U.F., 1957; *Schiţe pyrrhoniene*, în *Scrieri filosofice* I, tr. rom. de Aram M. Frenkian, Editura Academiei, 1965.

*

— Augustin, *Confesiuni*, tr. rom. de N.I. Barbu, Editura Institutului Biblic, 1985.
— Clement din Alexandria, *Stromate*, tr. rom. de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic, 1982.
— Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, tr. rom. de Pr. D. Fecioru, Izvoarele Ortodoxiei, 1938.
— Sf. Justin Martirul şi Filosoful, *Dialog cu iudeul Tryphon*, în *Apologeţi de limbă greacă*, tr. rom. de Olimp Căciulă, Editura Institutului Biblic, 1980.
— Origen, *Despre principii*, tr. rom. de Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic, 1982.
— Ps. Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, tr. rom. de Cicerone Iordăchescu şi Theofil Simenschy, Iaşi, Institutul European, 1993.
— Thoma d'Aquino, *Summa Theologiae*.

*

— Descartes, *Meditaţii metafizice*, tr. rom. de C. Noica, Humanitas, 1992.
— Spinoza, *Etica*, tr. rom. de Al Posescu, Editura Ştiinţifică, 1957.
— Leibniz, *Dizertaţie metafizică; Monadologia*, în *Opere filosofice*, tr. de C. Floru, Editura Ştiinţifică, 1972; *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, Flammarion, Paris, f.d.
— Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, tr. rom. de N. Bagdasar şi Elena Moisuc, Editura Ştiinţifică, 1969.
— G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, 2 vol., tr. rom. de D.D. Roşca, Editura Academiei, 1963, 1964.

B. Auguste Diès, *Autour de Platon*, 2 vol., Paris, Beauchesne, 1927.
— Jean Marc Gabaude, *Liberté et Raison*, II şi III, Toulouse, L'Université, 1972, 1974.
— Etienne Gilson, *La Philosophie au Moyen-âge*, Paris, Payot, 1962.
— Etienne Gilson, *Jean Duns Scotus*, Paris, Vrin, 1952.
— A. Hannequin, *La preuve ontologique cartésienne défendue contre la critique de Leibniz*, în "Revue de Metaphysique et de Morale", 1896.
— D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, 2, Auflage, Tubingen, 1967.
— Alexandre Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*, Paris, Vrin, 1923.
— Alexandre Koyré (*texte et traduction* par...) Saint Anselme de Canterbury, *Fides quaerens intellectum id est Proslogion liber Gaunilonis pro insipiente atque liber apologeticus contra Gaunilonem*, 3-e édition, Paris, Vrin, 1964.
— Adrian Miroiu, *Metafizica lumilor posibile şi existenţa lui Dumnezeu*, All, 1993.
— L. Prenant, *Oeuvres de G.W. Leibniz, introduction, tables et notes*, I, Aubier, 1972.
— Pierre Rousseau, *Introduction* la *Oeuvres philosophiques de Saint-Anselme*, Paris, Aubier, 1967.
—Sofia Vanni-Rovighi, *Studi di filosofia medioevale*, I, Vita e Pensiero, Milano,1978.

CUPRINS

Proslogion **5**

Cartea lui Gaunilon. Pentru apărarea smintitului **35**

Apologia Sfântului Anselm contra lui Gaunilon, răspunzând pentru smintit **41**

S. Anselmi Proslogion. Gaunilonis Liber pro Insipiente. Liber apologeticus S. Anselmi. Contra Gaunilonem respondentem pro insipiente **57**

Note **107**

Postfață. Înainte și după Anselm **111**

Bibliografie **181**

Tehnoredactare și procesare computerizată:
CARMEN ELENA FLOREA

Coli tipar: 11,5

După *Monologion,* un lung solilocviu care trebuia să fie „model de meditație asupra rațiunii credinței" – Anselm scrie *Proslogion,* o alocuțiune, centrată în credința căutătoare de intelecție.

În 79 de capitole primul tratat, doar în 26, cel de-al doilea, acesta mai scurt și ulterior, nu este deloc un rezumat sau o expunere mai pe înțelesul reflexivilor. Căutător, *Monologion*-ul era speculativ și reflexiv, dar cu finalitate practică (era un model sau un direcțional), *Proslogion*-ul trebuia să dea seamă, în ordinea logicii pure, de șansele minții noastre de a gândi și a numi neștiutul sau deneștiutul, ca atare.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ

ISBN: 973-44-0204-8